Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 2. Heft.

V.

Leibnizens Beziehungen zur Scholastik.

Von

Fritz Rintelen.

Zur Kenntnis und Würdigung Leibnizens einen Beitrag liefern, bedeutet nicht Wasser ins Meer tragen. Wir besitzen keine erschöpfende Darstellung des ganzen Mannes und seines gesamten Werkes, der es gelungen wäre, Leibnizen aus seinen Innersten heraus verständlich zu machen.[1]) Nur wenige aus der großen

[1]) Einen Mann von den Verdiensten Kuno Fischers soll man nicht schelten; aber sein Buch ist dem wahren Verständnis der Leibniz'schen Philosophie sehr im Wege. — Diese Arbeit war fertig, als das bedeutungsvolle Werk von Ernst Cassirer. „Leibniz'(!) System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen" erschien. Ich habe mich infolgedessen nur gelegentlich darauf beziehen können, was ich lebhaft bedaure, denn zweifellos ist Cassirers Buch das Beste, was bisher über Leibnizens Philosophie geschrieben ist. Nicht in jedem Punkte bin ich zu dem gleichen Ergebnis wie der Verfasser gekommen. Wenn ich nun auch meine kleine Arbeit diesem Werke nicht zur Seite stellen will, so darf ich doch nicht verschweigen, daß ich überzeugt bin, daß Cassirer den Philosophen zu wenig historisch, zu viel systematisch behandelt hat. Gewiß hat die Geschichte der Philosophie als eine philosophische Disziplin nicht lediglich die Erscheinungen wie sie sich historisch bedingt darstellen, wiederzugeben; sie soll das Bleibende in den Gedanken der Vergangenheit deutlich herausstellen. Aber die erste Forderung muß die Objektivität bleiben; das Individuelle des Leibnizschen System müßte dar-

Menge der Einzeluntersuchungen sind imstande, Forschenden einen Weg zu des Philosophen Tiefstem zu weisen. Und dabei gilt Leibniz mit Recht für einen der schwerstverständlichen Denker, nicht sowohl wegen einer besonderen Tiefe seines Systems, als vielmehr wegen der Kompliziertheit seiner Gedankengänge.

Leibniz hat kein einheitliches, in sich abgeschlossenes Lebenswerk hinterlassen; niemals hat er der Gesamtheit seiner Anschauungen einen endgiltigen, abgerundeten, in sich gefaßten Ausdruck gegeben; nirgends finden wir darum auch eine grundsätzliche, das Wesen berührende Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern in der Philosophie. Alle seine Äußerungen sind gelegentlicher Natur und durch die Forderungen der Gelegenheit mitbestimmt. Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß seine Gedanken sich niemals ganz frei entwickeln, daß sie sich den augenblicklichen Bedürfnissen anpassen. Leibniz schmiegt sich an. Es ist darum die schwierige Aufgabe des Historikers, festzustellen, wie weit Leibnizens Sichanschmiegen auf innerlicher Hinneigung beruht; wie weit es nur eine äußerlich angenommene Haltung ist.

Ebenso sicher ist es, daß dem Gelegenheitsphilosophen oft die Schärfe und Bestimmtheit der Terminologie verloren gehen muß. Man kann daher bei Leibniz mit Zitaten alles beweisen, d. h. das Bild seines geistigen Lebens völlig verwirren und verwischen. Besonders liegt auch die Gefahr nahe, daß man sich durch den Mangel an Präzision verleiten läßt, es sich bequem zu machen und den jeweiligen Ausdruck Leibnizens gerade so zu fassen, wie er einem in die Theorie paßt.

In dieser Gefahr schwebt zumal derjenige, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, Leibnizens Beziehungen zu andern Philosophen zu untersuchen. Man verfährt dabei leicht tendenziös; man freut sich an jedem Worte, das auf eine verwandtschaftliche Beziehung hindeutet und vergißt nur zu leicht, daß gar oft das gleiche Wort nicht den gleichen Gedanken wiedergibt.

---

gestellt und verständlich gemacht werden aus der Vergangenheit und aus sich selbst, nicht aber mit Hilfe von Gedanken, die viel spätere Zeiten erst erfaßt haben. Es fehlt Cassirers Buch an Naivetät.

Was die Beziehungen Leibnizens zur Scholastik im besonderen angeht, so hat man bisher zum Ausgangspunkte der Untersuchung seine Urteile über die mittelalterliche Philosophie gemacht. Josef Jasper hat sie vollständig zusammengetragen.[2]) Aus ihnen aber sich ein Bild von dem Verhältnis zwischen Leibniz und der Scholastik zu machen, ist unmöglich. Sie sind sich nämlich alle darin gleich, daß sie durchaus unbestimmt und allgemein gehalten sind; im ganzen findet man dabei ebenso oft ein Lob wie einen Tadel. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Untersuchung umgekehrt so vorgenommen werden muß, daß man von innen heraus sich die Persönlichkeit und das System Leibnizens verständlich macht; es kann nicht ausbleiben, dass man dabei auch seine Stellung zur Scholastik kennen lernt: nicht die, welche der Augenblick erforderte — sie hat kein dauerndes Interesse, — sondern die, welche einen Teil seines Wesens bildet. Es wird sich dann von selbst herausstellen, welchen Wert jene Urteile haben; z. B. ob sie darum so unbestimmt sind, weil ihnen keine bestimmte Kenntnis zu Grunde liegt.

Und noch eins: jede Einzeluntersuchung muß sich um den ganzen Mann kümmern; der vom Gesamtorganismus losgetrennte Teil besitzt keine Lebenskraft mehr: die vom Menschen getrennten Gedanken werden zu bloßen Worten. Und das gilt vor allem da, wo es sich um die Beziehung zwischen Leibniz und der mittelalterlichen Philosophie handelt, denn diese wird nicht lediglich durch eine Summe von Lehrsätzen gebildet, sondern sie ist eine lebensvolle Weltbetrachtung. Es handelt sich also in jedem Falle darum, die Nuance zu finden: wie weit Leibniz nur irgend einer scholastischen Lehre sich anpaßt; wie weit er auf Grund wissenschaftlicher Einsicht mit ihr zusammentrifft; wie weit sie dem gleichen Boden geistigen Lebens entsprossen ist. Eine beinahe vermessene Aufgabe; sie kann nur gelöst werden, wenn man kein Wort des Philosophen unbeachtet läßt, aber doch auch keines für sich allein nimmt, sondern jedesmal von neuem das Einzelne in die Gesamtheit einordnet.

Der Spürsinn leistet nichts; die ruhige Betrachtung alles.

---

[2]) „Leibniz und die Scholastik". Leipziger Dissertation 1898/99.

Nicht eine Leibniz-Philologie, sondern eine Leibniz-Psychologie ist imstande, uns das Wesen des Philosophen zu enthüllen, uns eine Antwort auf jede Einzelfrage zu geben.

Dem gemäß wird diese Arbeit zunächst die Jugendentwicklung Leibnizens verfolgen und zusehen, welche Bedeutung für sie die scholastische Philosophie gehabt hat; sodann wird sie eine Darstellung des Verhältnisses Leibnizens zur Theologie geben, worin am klarsten zum Bewußtsein gebracht werden kann, was den Menschen Leibniz und die Menschen des Mittelalters trennt und was sie eint; endlich folgt eine Untersuchung darüber, ob und welche scholastischen Einflüsse auf die Ausgestaltung des Leibnizischen Systems gewirkt haben.[3])

Leibniz psychologisch betrachten, das heißt in ihm den Menschen finden und nicht das Wunderkind. Wir werden uns aller Superlative enthalten, denn darin liegen unkontrollierbare Voraussetzungen. Damit versündigen wir uns nicht an der Größe, denn alle menschliche Größe ist Einfachheit; nur einfache Untersuchung kann ihr gerecht werden: λόγῳ διελθεῖν.

I. Abschnitt. Leibnizens Jugend.[4])

Die erste Kundgebung Leibnizens ist die Dissertation über das Individuationsprinzip. Er schrieb sie im Alter von siebzehn Jahren 1663.

Kuno Fischer hat recht, wenn er sagt, Leibniz habe sich hier „eine der schwierigsten und umfassendsten Streitfragen der Scholastik zum Thema gewählt.“[5]) Aber Leibniz hat das Problem weder in seiner ganzen Schwierigkeit noch dem ganzen Umfange nach behandelt. Man hat etwas zu viel Rühmens gemacht von

---

[3]) Die Beziehung, die zwischen Leibnizens „allgemeiner Charakteristik“ und der Ars magna des Raymundus Lullus besteht, wird hier mit Recht nicht erörtert werden, weil die in Rede stehenden Bemühungen des Lullus eine ganz persönliche Sache dieses Mannes gewesen sind und mit dem Gesamtgeiste der Scholastik ausser Verbinduug stehen. — Man sollte auch die Bedeutung der logischen Untersuchungen Leibnizens für sein System nicht überschätzen.

[4]) Wir zitieren L.s Schriften nach der großen Gerhardtschen Ausgabe mit blosser Angabe von Band- und Seitennummer.

[5]) Geschichte der neuern Philosophie II³ S. 49.

dieser recht ungründlichen Arbeit. Es ist noch eigentlich gar nicht Leibniz, der darin zu Worte kommt: der Schüler einer erbarmungswürdigen Epoche in der Geschichte der deutschen Wissenschaft ist es, der hier redet.

Selbst der tüchtige, um die Leibnizforschung so sehr verdiente Guhrauer mißt dieser Erstlingsarbeit einen großen Wert: er sieht in dem darin zum Ausdrucke kommenden Nominalismus das erste Stadium in der Entwicklung des leibnizischen Systems.[6]) Für den Unbefangenen liegt es klar zu Tage, daß Leibniz nicht in dergleichen Untersuchungen selbständig seinen Nominalismus gewonnen hat.

Nur um deswillen soll man die nominalistische Tendenz der Dissertation beachten, weil sie zeigt, wie Leibnizens Lehrer dachten. Nominalist war ja insbesondre der Mann, der auf den jungen Leibniz den stärksten Einfluß ausgeübt zu haben scheint: Jakob Thomasius.

Die Einleitung, die dieser zu des Schülers Arbeit geschrieben hat, ist uns erhalten. Sie will historisch in das Problem einführen. Die Heiden, so führt Thomasius aus, stellten Gott und die Materie als selbständige Prinzipien einander gegenüber. Der eine Teil der Geschöpfe hat mehr von Gott, der andre mehr von der Materie. Gottgeschaffen sind ganz besonders die Genien des Platon. Von ihnen lehrte Aristoteles, sie seien der Art nach, nicht nur numerisch voneinander verschieden. Das ist bei der geringen Zahl der Genien verständlich. Zu tadeln ist aber „jene Heerde der Scholastiker“, die von den Myriaden Engeln des christlichen Himmels die gleiche Behauptung aufstellten, „wie es scheint, einzig durch den Wunsch bestimmt, überall mit Aristoteles im Einklang zu bleiben“.[7]) Als Individuationsprinzip für die körperlichen Dinge nahm Thomas von Aquin die materia signata an, einen Begriff, der „nur aus den Sümpfen heidnischer Metaphysik geschöpft sein kann“.

Dieses philosophische Kauderwälsch, das zudem ganz und gar

---

[6]) In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Dissertation. Berlin 1837 S. 49—50.

[7]) Vereor ne nimium hic Thomas Aquinas sive splendori dederit sive amori Aristotelici nominis.“

nicht geeignet ist, in das scholastische Problem einzuführen, zeigt sehr deutlich, welcher Art die Schule gewesen ist, die Leibniz in seinen jungen Jahren durchgemacht hat. Thomasius zeigt sonst — z. B. in seinen Briefen an Leibniz — eine gewisse Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie; ihres Geistes aber scheint er aber nur einen sehr schwachen Hauch verspürt zu haben. Mit den Scholastikern wollte er aber offensichtlich nichts zu tun haben, darum hat er sie wohl auch niemals genau studiert.

Leibniz verteidigt den Satz, jedes Individuum werde durch seine ganze Entität individuiert; die andern Anschauungen weist er zurück. Schlecht und recht werden die verschiedenen Meinungen aufgeführt und gegeneinander ins Feld gestellt. Nicht ein neuer Gesichtspunkt wird von Leibniz zu den alten hinzugewonnen; man kann auch nicht sagen, daß Leibniz an irgend einer Stelle sich bemüht hätte, in die Tiefe zu dringen. Die Arbeit ist die schülerhafte Lösung einer gestellten Aufgabe; sie ist ganz unpersönlich, weil der Schüler nicht über seiner Aufgabe gestanden hat. Wer hier so etwas wie den ungius leonis bemerken will, der muß eine recht geringe Meinung von diesem Löwen haben.

Für denjenigen, der glaubt, an der Menge der von Leibniz genannten Namen die Gelehrsamkeit des Siebzehnjährigen erkennen zu können, sei darauf hingewiesen, daß man nur z. B. den Suarez aufzuschlagen braucht, um die verschiedenen Meinungen zahlreicher scholastischer Philosophen kennen zu lernen; und der Sammelwerke hat es damals viele gegeben; besonders die späteren Scholastiker liebten es, über jede Frage möglichst viel Autoren zu Worte kommen zu lassen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Immerhin sehen wir: Leibniz ist bekannt mit der Sprache, der Methode und einigen Gedanken der mittelalterlichen Philosophie.[8]) Und dadurch sind die Forscher, die keine nähere Kenntnis von den Problemen der Scholastik gehabt haben, zu der Meinung verführt worden, die Dissertation sei die Frucht ein-

[8]) Ein solcher scholastischer Gedanke ist der Satz „Essentiae sunt sicut numeri“, es wirft ein eigenartiges Licht auf Cassirers Interpretationsweise, wenn er in diesem Satze „die Erhebung des Zahlbegriffes zu metaphysischer Geltung“ (a. a. O., S. 489) ausgesprochen findet.

gehender Studien, die Leibniz in der scholastischen Philosophie getrieben habe. Tatsächlich aber sieht Leibniz nirgend den Zusammenhang, in dem die Lehre vom Individuationsprinzip mit der ganzen älteren Philosophie steht; den Zusammenhang, der dem Problem überhaupt erst seine Bedeutung gibt und von welchem losgelöst es durchaus keine Beantwortung finden kann. Die Systeme der Alten haben nicht als einheitliche Ganze vor dem Auge des jungen Leibniz gestanden, und insofern sind wir gezwungen, ihm eine eigentliche Kenntnis der älteren Philosophie abzusprechen: innerlich ist ihm nichts geworden.

Welch ein Gegensatz zu Descartes! Der Schüler der Jesuiten zu La Flèche zeichnet sich vor allen seinen Studiengenossen aus: er beherrscht die Scholastik und ist in sie eingedrungen. Und indem er in sie eindringt, fühlt er sich im Widerspruche mit ihr; sie befriedigt ihn nicht mehr und mit einem gewaltigen Rucke macht er sich innerlich frei von der überkommenen Weisheit.

Leibnizens Entwicklung geht nicht so — ich möchte sagen: bewußt von statten. Er hört seine Vorlesungen, er erledigt seine Schulaufgaben. Aber unsicher wie die Lehrer selbst, so bleibt der Schüler: keine klare und scharfumrissene Lehre wird ihm vermittelt. Darum wird aber auch sein inneres Leben nicht durch die in der Schule gewonnenen Anregungen bestimmt; jenen Thomasius und Scherzer wächst er über den Kopf, nicht weil er sich ihnen widersprechend über sie erhebt, sondern weil ihn ihre gelehrten Nichtigkeiten innerlich nicht beschäftigen. Leibniz hat höhere Bedürfnisse, und so sehen wir ihn um dieselbe Zeit im selbständigen Kampfe um die Weltanschauung begriffen.

Leibniz liest vielerlei, die Gedanken der neuen, naturwissenschaftlichen Zeit dringen an sein Ohr; und er leidet an dem ganzen schweren Konflikte, der diese Periode des Überganges charakterisiert.

Im späten Alter hat Leibniz einmal von einem Spaziergange erzählt, den er als Fünfzehnjähriger im Leipziger Rosenthal gemacht habe.[9]) Dabei sei er ernstlich mit sich zu Rate gegangen, ob er

---

[9]) III, 606.

der teleologischen Weltbetrachtung treu bleiben oder der mechanistischen sich anschließen solle; Demokritos und Aristoteles hätten in ihm miteinander gerungen. Damals habe jener den Sieg davon getragen.

So viel Aufhebens man auch von diesem Spaziergange gemacht hat,[10]) seine ganze Bedeutung ist nicht gewürdigt worden; man hat versäumt, ihn typisch zu nehmen. Nicht nur weil jene eine Wanderung für die nächste Entwicklung Leibnizens einflußreich gewesen ist, erweckt sie unser Interesse, sondern weil wir hier Leibnizen auf eignen Füßen treffen, wie er die naturphilosophische Lebensfrage seiner Zeit selbständig beantwortet. Nicht vor dem Katheder und nicht über Folianten wird er zum Philosophen; vielmehr gibt es für ihn ein inneres Erleben der Probleme: sie verfolgen ihn auf Schritt und Tritt. So ist nicht die Bakkalaureatsdissertation, sondern die Erzählung von jenem Spaziergange für uns das wichtigste Dokument zur Kenntnis von Leibnizens Jugend. Auf die Entscheidung freilich für Demokritos sollte man kein gar zu großes Gewicht legen: entschiedener Materialist ist Leibniz niemals gewesen.

Dieser Mangel an selbstsicherer Entschiedenheit zieht sich, nur in den Objekten wechselnd, durch Leibnizens ganzes Leben hin. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir dem Jugendunterricht einen Teil der Schuld daran geben: er stellte den jungen Denker nicht vor klare Fragen, die ein rundes Ja oder Nein zur Antwort forderten; er bot ihm keine festen, in sich geschlossenen Kenntnisse, die allein zu klaren Urteilen hätten führen können.[11])

Darin aber liegt ein sicheres Zeichen für die Größe Leibnizens, daß er sich über seinen Unterricht zu erheben vermochte und den Mut hatte, wenigstens einigermaßen selbständig zu werden.

Bald macht denn der junge Denker auch bedeutende Fortschritte. Die Abhandlungen juristischen Inhaltes und die Schrift „De arte combinatoria" reden davon eine deutliche Sprache.

---

[10]) Vgl. die Bemerkung, die von Nostiz-Rienek im Philosoph. Jahrbuch, VII, S. 57 in seinem Aufsatze „Leibniz und die Scholastik" macht.

[11]) Dazu war ja ein Mann wie Thomasius dem oben Gehörten zufolge gar nicht im stande.

Leibniz ist zu größerer Selbständigkeit gekommen, er verleiht seinen Darlegungen das Gepräge seiner Persönlichkeit. Es gibt für ihn keine Trennung mehr zwischen Schulweisheit und selbsteigenen Gedanken; seine Arbeiten sind nicht mehr bloße Aufgabenlösungen. Große Gesichtspunkte bestimmen Leibnizens Denken.

Von der Metaphysik wird sich Leibniz in der Mitte der sechziger Jahre ferner gehalten haben; immerhin beschäftigen ihn die wichtigsten Fragen fort. So ist der Schrift über die Kombinationskunst eine Beweisführung für das Dasein Gottes aus der Bewegung beigegeben.

Sie trägt das Gewand der Scholastik, aber inhaltlich hat sie mit ihr nicht viel zu tun. Die beiden einleitenden Definitionen „Deus est substantia incorporea infinitae virtutis" und „Substantiam voco quicquid movet aut movetur"[12]) sind gewiß nicht der Scholastik entnommen; hier offenbart sich vielmehr bereits der auf empirische Naturerkenntnis gerichtete Sinn des Leibniz.

An mehreren Stellen wendet sich Leibniz auch geradezu gegen scholastische Gedanken. So erklärt er es für einen Irrtum, wenn die Mittelalterlichen angenommen haben, die Zahl entstehe lediglich durch Teilung und könne auf die unkörperlichen Dinge keine Anwendung finden; daher nennt er es ein Unrecht, die Lehre von der Zahl aus der Metaphysik auszuschließen, die Zahl ist für ihn ein Universalissimum.[13])

Sodann bestreitet Leibniz, daß der Begriff causa in seinen manchfachen Anwendungen univok sei — ein höchst weittragender Zweifel an scholastischen Grundvorstellungen.[14]) Endlich bemängelt er den Ausdruck influxus, der an Stelle einer Erklärung ein bloßes Wort setze.

Nähere Auseinandersetzungen über alle diese Punkte bietet Leibniz nicht; er hat eben kein Bedürfnis sein Verhältnis zur Schulphilosophie völlig klar zu gestalten; er betrachtet sie augen-

---

[12]) IV, 32.

[13]) IV, 35.

[14]) Wenn wir wenigstens ein Recht haben anzunehmen, daß es sich für Leibniz hier ganz besonders um den Unterschied der Zweckursache von der bewirkenden und stofflichen Ursache handelt.

scheinlich mit großer Geringschätzung. Daß gelegentlich einmal scholastische Wendungen und Gedanken uns begegnen — Leibniz kennt die vier Arten der Kausalitat; er verwendet den Satz „Dicimus causas secundas operari in virtute primae“ als Grundlage seines Gottesbeweises —, beweist weiter nichts, als daß Leibniz nicht alles in der Schule Gelernte vergessen hat. Als Frucht eingehender Studien stellen sich jene Anklänge nicht dar.

Indessen muß hier auf etwas Wesentliches noch hingewiesen werden. In der Art, wie er den Gottesbeweis führt, zeigt sich Leibniz als Erben der peripatetischen Philosophie. Die Forderung eines Abschlusses der großen Kette zeitlicher Bewegung in dem ersten unbewegten Beweger ist wie der gesamten durch Aristoteles bestimmten Philosophie so auch dem Leibniz ganz selbstverständlich. Nicht der augustinische, mystische Gedanke, daß die Gottheit im Menschen lebt, ist infolgedes das den leibnizischen Gottesbegriff in erster Linie Bestimmende gewesen; der in physikalischen Erwägungen gewonnene Gottesbegriff lag Leibniz näher.[15])

Daß es nicht viel mehr als diese allgemeine Beziehung war, was den jungen Philosophen innerlich an die Alten knüpfte, bestätigt sich in den Briefwechseln und Schriften Leibnizens während der folgenden Jahre.

Seit dem Frühling 1667 stand er in enger Beziehung zu dem Freiherrn von Boineburg, der vor einiger Zeit zum Katholizismus übergetreten war; weltgewandt aber und feingebildet wir er war, alle Unduldsamkeit verabscheute. Von diesem Geiste der Ruhe ist in jener Zeit auch etwas auf den jungen Leibniz übergegangen; er hat das Bedürfnis, über die Gegensätze in den Anschauungen der Menschen möglichst hinwegzusehen, allenthalben etwas Richtiges zu finden.

In solch konziliantem Tone sind denn auch die Schriften und Briefe aus diesen Jahren gehalten. Im Jahre 1668 richtete Leibniz ein Schreiben an den ehemaligen Lehrer Thomasius; aus diesem können wir deutlich den Standpunkt des damaligen Philosophierens Leibnizens bestimmen.

---

15) Vgl. von Hertling, Augustin, S. 43f.

Mit ein paar Worten werden die jüngsten Fortschritte der Engländer in den exakten Wissenschaften geschildert. Und dann der Ausspruch, der besser als alles andere zeigt, in welchem Verhältnis Leibniz damals zur Philosophie eines Thomas oder Skotus oder Suarez gestanden hat: „Wenn wir so (wie jene englischen Naturforscher) fortfahren, werden wir bald eine dem Nutzen des menschlichen Geschlechtes angepaßte Philosophie haben“.[16]) Aber wie um den Anhänger der Alten zu beruhigen, fährt Leibniz fort: „Und dabei werden wir völlig mit der Lehre des Aristoteles im Einklang bleiben“.[17]) Raei — von ihm wird gleich die Rede sein — habe es deutlich gemacht, daß die Finsternis, die um die aristotelische Naturphilosophie gelagert sei, nur durch den „scholastischen Qualm“ verschuldet wäre; Aristoteles selbst stimme trefflich mit den Neueren zusammen.

Es ist hiernach kein Zweifel möglich: Leibniz steht durchaus auf dem Standpunkte der Neueren. Er ist mit der Physik Descartes'[18]) bekannt geworden, und insonderheit hat der zuvor erwähnte Johannes Raei einen beträchtlichen Einfluß auf ihn ausgeübt. Dieser war ein Schüler des heißspornigen Kartesianers Henrikus Regius, der ihn in die kartesische Philosophie eingeführt und von ihrer Wahrheit überzeugt hatte. Als Professor für aristotelische Philosophie an der Universität Löwen mochte Raei dem Descartes nicht untreu werden; um seinen Standpunkt zu präzisieren, verfaßte er im Jahre 1654 die „Clavis Philosophiae Naturalis seu introductio ad Naturae Contemplationem Aristotelico-Cartesiena“.[19]) Er versucht es darin in umständlicher, oft recht geschickter Weise und mit einem Aufwande tüchtiger Gelehrsamkeit, zu zeigen, daß in der Behandlung der Grundprobleme kein Unterschied zwischen Aristoteles und Descartes bestehe.

So kam Leibniz zum erstenmale mit der Schule des Descartes in engere Berührung, und es ist leicht begreiflich, daß das

[16]) „Si ita pergitur, habebimus propediem philosophiam ad usum generis humani reformatam“; I, 10.

[17]) „Neque ea res Aristotelis placitis oberit quicquam“; ebendort.

[18]) Nur mit der Physik; auch hier lernt Leibniz nicht den ganzen Mann in seiner Jugend kennen.

[19]) In der sie einleitenden Epistola dedicatoria entwickelt er sein Programm.

rege Leben dieser Gelehrten auf ihn, der die kraftlose Aristotelespredigt der Leipziger Professoren gewöhnt war, einen bedeutenden Eindruck machte und ihn gar bald seine Schulkenntnisse geringschätzen und vergessen ließ. In seinen Briefen an Thomasius spricht Leibniz denn auch einfach das nach, was Raei in dem genannten Buche gegen die Scholastik einerseits und für Aristoteles andererseits gesagt hatte. Wäre er imstande gewesen, auf Grund eigener originaler Kenntnis der alten Philosophie die Ansichten des Raei zu prüfen, so würde er schnell entdeckt haben, daß die Aristotelesfreunde unter den Kartesianern nicht ein Interesse an dem historischen Aristoteles gehabt haben; daß sie nicht bemüht gewesen sind, die Gedanken des Alten, so wie sie gemeint waren, zu verstehen und durch sie sich zu bereichern; sondern daß sie nur durch äußere Gründe veranlaßt sich mit Aristoteles beschäftigten und nur seiner Worte sich bedienten, um die Gedanken der kartesischen Physik wiederzugeben und aufzuputzen. Leibniz müßte auch erkannt haben, daß die scholastischen Philosophen in viel innigerem Verhältnis zu Aristoteles gestanden hatten, als die Neueren, die jene mit den Waffen des Aristoteles zu schlagen sich einbildeten.

Man darf gewiß nicht vergessen, daß in dem engen Anschließen Leibnizens an neu ihm entgegentretende Meinungen nicht lediglich jugendliche Unreife sich zeigt, sondern zugleich Lust und Liebe zu wissenschaftlichem Denken, die es ihm unmöglich machen, immer auf dem gleichen Flecke stehen zu bleiben — aber darauf wird man verzichten müssen, Leibnizens Größe darin zu sehen, daß er sich die Anschauung „voll angeeignet“ habe, die Geschichte der Philosophie sei „der Grund und Boden und zugleich die Wurzelkraft (!) ihrer weiteren Entwicklung“. —[20])

Die aristotelische Form, diese verwickeltste aller metaphysischen Begriffe, ist für Leibniz weiter nichts als der mathematische Begriff Figur. „Figura a complexione motuum octa ipsam partium dispositionem complectitur, quam nihil prohibet intimam primamque corporis formam appellare.“ Die äußere Erscheinung wird hier

---

[20]) Jasper, a. a. O. S. 5.

für das Innerlichste — wohlgemerkt im Sinne des Aristoteles — genommen! Aber nun geht es auch an die Lösung metaphisischer Probleme: „Haec forma educitur e potentia materiae. Phrasis enim haec, dura vulgo visa positis his principiis facile explicari potest. Formam enim educi ex potentia materiae nihil aliud est quam ex hoc materiae motu, ex hoc partium situ hanc totius figuram oriri“.[21]) Daß es hier sich lediglich um eine Anpassung alter Worte an neue Gedanken handelt, leuchtet unmittelbar ein. Und daß Leibniz zwar von scholastischen Problemen gehört hat und von ihnen zu reden vermag, aber doch nichts rechtes davon weiss, lehrt am klarsten seine Erörterung der Daseinsfähigkeit der materia prima, welcher wir in einem andern Briefe an Thomasius begegnen. Leibniz erklärt, die Materie habe Existenz vor aller Formierung. „Illud omne enim existit quod in aliquo spatio est, quod de massa illa, omni licet motu et discontinuitate carente negari non potest. Essentia autem materiae seu ipsa forma corporitatis consistit in ἀντιτυπίᾳ seu impenetrabilitate; quantitatem quoque habet materia sed interminatam . . ., extensis tamen seu quantitas in ea datur“.[22]) Zur rechten Würdigung eines solchen Satzes muß man bedenken, daß Leibniz der Meinung war, er habe die Frage der Scholastiker wirklich beantwortet: er will ihnen zeigen, wie schnell auf dem Boden wahrer Aristoteleskenntnis die Weitschweifigkeiten der „Verderber“[23]) des Aristoteles erledigt werden können.[24]) Ein andres Mal versichert Leibniz, nirgendwo spreche Aristoteles in dem Sinne von substantiellen Formen, daß sie durch sich selbst Ursachen der Bewegung in den Körpern wären; diese Anschauung sei vielmehr erst scholastischen Ursprunges.[25]) Zwar sei auch für Aristoteles die Form Ursache und Prinzip der Bewegung, aber doch nicht das erste Prinzip, wie — bei den Scholastikern. Er beweise ja gerade, daß alle Bewegung von einem Äußeren verursacht werde. Leibniz meint sogar, durch

[21]) I, 10.
[22]) IV, 16.
[23]) I, 10.
[24]) „Hinc omnes Scholasticorum nodi solvuntur“ IV, 165.
[25]) IV, 171.

die Annahme der substantiellen Form schnitten sich die Scholastiker die Möglichkeit ab, für das Dasein Gottes einen zwingenden Beweis zu liefern.[26])

Man sieht deutlich, auf welche Weise diese, historisch betrachtet schier unglaublichen Urteile zustande gekommen sind. Leibniz teilt die Meinung der Kartesianer,[27]) daß alle in der Körperwelt tätige Kraft nur eine Übertragung göttlicher Kraft sei, daß die Materie nicht das Prinzip der Bewegung in sich selber trage. Diese Lehre der kartesischen Physik stand ja — das wußte jeder — in scharfem Gegensatze zu derjenigen der Scholastik von der relativen Spontaneität aller Bewegung, einer Lehre, die — und das wußte nicht jeder — in voller Übereinstimmung mit der organischen Weltbetrachtung des Aristoteles sich befindet.

Aber so tief Leibniz auch in die Bande der Neueren verstrickt ist, in Einem geht er seinen Weg getrennt von ihnen. Niemals ist er der teleologischen Weltbetrachtung fremd geworden. Wie der Eine Weltschöpfer und Weltlenker im Jahre 1666 Gegenstand seiner gelegentlichen Betrachtung gewesen war, so verfaßte Leibniz auch noch im Jahre 1669 eine eigene Schrift wider den atheistischen Unglauben.[28]) Gewiß soll man — so legt er dar — in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht ohne weiteres auf die göttliche Verursachung sich beziehen, vielmehr nach Möglichkeit alles aus Größe, Gestalt und Bewegung erklären. Wie Hobbes betrachtet auch Leibniz das Leben in der Natur nur als eine Mechanik der Atome. Darin aber erhebt er sich über den Materialismus, daß er die Frage stellt: worin finden die Atome selbst und ihre Grundeigenschaften die zureichende Erklärung? Die Antwort Leibnizens lautet: „wir nehmen unsere Zuflucht zur Gottheit“;[29]) erst in ihr kann die Kausalreihe einen Abschluß finden.

Es verrät eine gewisse Besonnenheit und Sicherheit des Geistes, daß Leibniz den Gedanken der Teleologie und überhaupt

[26]) I, 11.

[27]) Er „teilt“ sie — das heißt hier: er ist durch sie bestimmt.

[28]) Confessio Naturae contra Atheistas.

[29]) „In recidenda Atomorum ratione confugiemus ad Deum denique“, IV, 109.

den theologischen Sinn[30]) sich in einer Periode seines Lebens bewahrt hat, die ihn mitten hinein in das Stimmengewirr halb gläubiger Physiker gestellt hat. Man ist sicherlich berechtigt, anzunehmen, daß der Einfluß Boineburgs gerade nach dieser Richtung gegangen ist.

Aber mit Leibnizens Ruhe und Besonnenheit ist es doch eine eigene Sache. Sie stellt sich viel mehr als eine von außen gekommene voreilige Befriedigtheit denn als in innerem Kampfe errungene Festigkeit und Bestimmtheit dar. Der dauernde Verkehr mit einem längst allen Stürmen in Kopf und Herzen entwachsenen Manne kann für den in der Entwicklung Begriffenen nicht ohne empfindlichen Nachteil sein. Der Ältere ist ihm durch die Sicherheit seines Urteilens überlegen; diese imponiert und läßt den Jungen leicht vergessen, daß auch diese festen Anschauungen des Fertigen einmal haben werden müssen. So kommt es, daß er altklug die Abgerundetheit der Urteile für das Wichtigste an ihnen hält; der Hungrige wird übersättigt — er läßt davon ab, in selbständigem Ringen den Wert seiner Persönlichkeit zu erhöhen.

Was für den Knaben heilsam gewesen wäre, was ihm aber fast ganz gefehlt hat: die Autorität eines bedeutenden Lehrers — der Vater war ja auch sehr früh gestorben —, das hatte Leibniz in gar zu reichem Maße zu einer Zeit, da der Mensch keck seine Welt sich selbst erobern soll.

Noch etwas anderes kommt hinzu, was für den Philosophen in Leibniz nicht ohne Schaden bleiben konnte: gar zu früh ist Leibniz in die große Welt gestellt worden. Und wenn die ständige Betätigung nach außen der inneren, zumal der philosophischen Festigung schon überhaupt nicht förderlich ist, so mußte die fortwährende politisch-diplomatische Betätigung des im Anfange der zwanziger Jahre Stehenden die Quelle alles echten Philosophierens, das Sich-selbst-erleben in stiller Einsamkeit geradezu verstopfen.[31])

---

[30]) 1669 schrieb er die „Defensio Trinitatis".

[31]) Schon Platon verlangte vom Philosophen, er solle ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν (Apol. 32 A.); seine eigene politische Tätigkeit beweist, daß er die nur relative Giltigkeit dieses Gesetzes kannte.

Endlich darf man auch die veräußerlichende Wirkung der damaligen Art deutscher Gelehrtheit nicht vergessen. Auch in ihrem Banne hat der junge Leibniz gestanden: wie offensichtlich stolz ist er nicht darauf, daß er ungezählte Namen der ganzen gelehrten Welt, unendlich viele Büchertitel kennt![32])

Ihren vollen Ausdruck finden die Gedanken Leibnizens während jener boineburgischen Zeit in der langen Einleitung zu des Nizolius Schrift über den philosophischen Stil.[33]) Leibniz sieht ein Hauptverdienst dieses italienischen Logikers darin, daß er nicht, den andern neuern Philosophen gleich, nur von seiner eignen Meinung gesprochen hat; daß er vielmehr an die Alten anknüpfend das Minderwertige an ihnen gebessert und das viele Gute, das sich zumal bei Aristoteles findet, von ihnen übernommen hat. Der Scholastiker gedenkt Leibniz zunächst nur als der Verschlechterer des Aristoteles. Immerhin ist er bereit, ihre Fehler aus den ungünstigen Zeitverhältnissen zu erklären; er nennt es schon anerkennenswert, daß überhaupt etwas von ihm geleistet worden ist.

Wie weit aber Leibniz davon entfernt ist, der Scholastik einen bleibenden Wert zuzusprechen und in ihr eine philosophia perennis zu erkennen, erhellt am deutlichsten daraus, daß er die ganze Schale seines Zornes über diejenigen ausgießt, welche auch in der fortgeschrittenen Zeit noch an dem alten Krame hängen bleiben: „pertinacia potius quam ignorantia peccant". Und in der Aufzählung derer, die nach Leibnizens Schätzung Unsterbliches geschaffen haben, findet keiner der mittelalterlichen Denker Erwähnung.

Das Verdienst der neuen großen Empiriker ist, daß sie die Philosophie „ex aeris divagationibus aut etiam spatio imaginario ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt".

Was sich Leibniz ganz besonders von der Anwendung der Muttersprache in der Philosophie verspricht, ist die Befreiung von dem drückenden Joche scholastischer Weisheit. Und die philosophische Terminologie selbst bedarf einer gründlichen Säuberung;

---

[32]) Vgl. besonders IV, 153.

[33]) Herausgegeben im Jahre 1670.

vor allem sollen alle tropischen Ausdrücke fortfallen, mit denen die Scholastik überladen war.

Leibniz erwähnt hier wieder das Wort influxus für causa als einen solch nichtssagenden Tropus. Er führt ihn auf Suarez zurück, der zwar nicht gescheiter, aber dreister als die andern Scholastiker gewesen sei.

Man ist gewöhnt, eine Äußerung Leibnizens zu verzeichnen, nach der er in seiner Jugend den Suarez wie einen Roman gelesen habe. Es ist dies das einzige Mal, daß Leibniz über sein Studium der Scholastik etwas ganz Bestimmtes behauptet hat; darum ist es unerläßlich, der Wahrheit der Aussage nachzuforschen.

Zunächst — und darauf hat bereits von Nostiz-Rieneck hingewiesen[34]) — findet sich der Ausdruck influxus bereits bei der älteren Scholastik. Es liegt also wohl so, daß Leibniz von einem seiner Leipziger Professoren sehr tüchtig auf den Suarez wegen dieses Wortes hat schelten hören; wir vernahmen ja auch schon früher seine Klage darüber.[35]) Er hat dann geglaubt, influxus sei ein spezifisches Eigentum dieses späten Scholastikers. Fällt schon von hier aus ein merkwürdiges Licht auf das Verhältnis Leibnizens zu Suarez, so führt eine andere Erwägung zu dem sicheren Resultat, daß die spätere Behauptung des Leibniz über seine eifrige Suarezlektüre ein Irrtum gewesen ist.

Suarez war ein außerordentlich feiner Kopf, er beherrschte die ganze Geschichte der scholastischen Philosophie und hat mit bewundernswerter Ruhe jede einzelne der alten Meinungen geprüft. So ist es ihm in seinen Disputationes Metaphysicae — einem der schönstgeschriebenen Werke der ganzen Literatur — gelungen, die Ecken in den Lehren der früheren abzuschleifen und zu einem klaren Ausgleiche zu gelangen. Ein Geist edler Verständigkeit durchweht das ganze Werk. Hätte Leibniz diesen Mann, der ihm innerlich ja ganz nahe steht, wirklich genauer gekannt, es wäre völlig unmöglich, daß er über ihn geurteilt hätte, er sei der Dreisteste unter den Scholastikern gewesen.

---

[34]) A. a. O. S. 66.

[35]) IV, 42.

Bei der Annahme einer genauen Kenntnis des Suarez bleibt es endlich unerklärlich, daß Leibniz in seinem Gottesbeweise aus dem Jahre 1666 mit keinem Worte der eingehenden Kritik gedacht hat, die Suarez in der 29. Disputation an dem alten physikalischen Postulat des πρῶτον κινοῦν geübt hatte. Leibniz war nicht gewohnt, mit dem, was er wußte, hinter dem Berge zu halten. —

Das deutlichste Zeichen des inneren Zerfalles der Scholastik ist für Leibniz das Aussterben der Nominalistenschule. Sie erklärt er für die tiefsinnigste, sie sei der neuen reformierten Philosophie am nächsten gekommen. Indes ist gerade hier Leibniz nicht völlig abhängig vom Empirismus eines Bakon und Hobbes.

Nur als Physiker, nicht als Erkenntnistheoretiker bekennt sich Leibniz zum Nominalismus. Alles kann in der Natur erklärt werden, auch wenn man aller Universalien und realen Formalitäten sich entschlägt. Aber: wie ist allgemeine Wissenschaft möglich, wenn die Universalbegriffe nur Sammelnamen für die Einzeldinge sind? Diese alte Frage des Aristoteles stellt auch Leibniz; er beantwortet sie damit, daß er das Universale nicht ein Totum discretum collectivum, sondern distributivum nennt.[36]) —

Inzwischen wurde unsres Philosophen Beschäftigung mit der Physik immer intensiver: ihre Frucht waren die beiden physikalischen Abhandlungen: Hypothesis physica nova und Theoria motus abstracti aus dem Jahre 1671. Grundsätzlich bekennt sich Leibniz darin zu dem Standpunkte des Descartes: alles muß mechanisch erklärt werden; aber des Franzosen Physik genügt ihm nicht. Um deren Prinzipien konsequent durchführen zu können, muß man eine Urbewegung annehmen; das ist die Bewegung des Äthers.

Wie Leibniz dort in Superlativen über die Neueren sich erschöpft, so nimmt er sie zu derselben Zeit in Schutz gegen die Angriffe des berühmten Polyhistors Herman Konring, eines entschiedenen Anhängers des Aristoteles. Er erklärt, Hobbes habe

[36]) Hierdurch kommt Leibniz, ohne es zu wollen, auf den Standpunkt des Realismus zurück.

ebensoviele vortreffliche Sätze bewiesen wie Aristoteles.[37]) Descartes habe zahlreiche ausgezeichnete Gedanken gehabt, die keinem der Alten in den Sinn gekommen wären.[38]) Leibniz fordert, man solle jeder Zeit ihr Recht zukommen lassen, besonders aber gegen das jetzige Jahrhundert nicht undankbar sein.

Und im Sommer 1671 schreibt er dem Magdeburger Gelehrten Guericke: „Es ist für allen Dingen acht zu haben, daß man nicht nach Art der Scholasticorum etwa sich solcher worth bediene, so wohl gesagt aber nicht ausgelegt oder verstanden werden können.“[39])

Indes Leibniz treibt die Physik nicht nur um ihrer selbst willen. Auf religiösem Gebiete liegt ihm der wahre Nutzen, den das tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Mechanik bringt: nur dadurch gelangt man zu sicheren Beweisen für Gott und Geist; nur auf diesem Wege sind wir imstande die grossen Glaubensgeheimnisse uns verständlich zu machen.[40]) — Wir stehen am Ende der Lehrzeit Leibnizens; im Jahre 1672 hat er sich auf die Wanderschaft gemacht. Wir haben gesehen, wie der junge Student sich mit der scholastischen Philosophie beschäftigt; wie er etliches von ihren Anschauungen kennen lernt; wie er aber in seinem Urteile über sie sich dem seiner Lehrer und der neueren großen Denker anschließt; wie ihm wesentliche Bestandteile des scholastischen Gedankenbaues fremd geblieben sind; wie er das Heil der Philosophie nicht in spekulativer Durchdringung der Probleme sieht, sondern die Reformation der Philosophie von der neuerblühten Empirie erhofft. So ist die schon an sich geringe Kenntnis der Scholastik für Leibniz ein totes Kapital, nicht ein Element seines geistigen Lebens. Ganz zutreffend hat Leibniz später einmal selbst sein Studium der mittelalterlichen Philosophen charakterisiert: „Fateor me adolescentem etiam Scholae spinas attigisse nonnihiel“[41]) — er hat die Hand schnell wieder von diesen Dornen zurückgezogen.

---

[37]) I, 173.
[38]) I, 174.
[39]) I, 98.
[40]) Brief an Johann Friedrich; I, 61.
[41]) Brief an Desbosses; II, 295.

Nur durch Leibnizens teleologische Weltbetrachtung und durch sein äußerliches Bemühen, Aristoteles mit den neueren zu versöhnen, ist der Eindruck erweckt worden, als habe er eine Zeit seines Lebens sich in die scholastischen Gedanken vertieft.[42]) Und daß man, wie die meisten Bearbeiter der leibnizischen Philosophie, von einer „überraschenden Vertrautheit“ des jungen Leibniz mit der Scholastik spricht, hat doch wohl den Hauptgrund darin, daß man selbst überraschend wenig mit ihr vertraut ist.

II. Abschnitt: Leibniz und die Theologie.

Wieder und wieder zwar hatte sich Leibniz in seinen jungen Jahren gegen Descartes ausgesprochen, aber sein Urteil über ihn litt erstlich daran, daß es nur in ganz allgemeinen Wendungen gehalten war; der zweite Mangel war der, daß es sich auf eine höchst unsichere Kenntnis des kartesischen Systems gestützt hatte. Leibniz hat das später selbst wiederholt eingestanden; deshalb hat es auch keinen rechten Sinn, mit einigen älteren Forschern zu fragen, welche Erwägungen in jenen Jahren Leibniz abgehalten haben, sich zum Kartesianismus zu bekennen; noch viel weniger Sinn aber hat es, ihm diese Unabhängigkeit zum Ruhmestitel zu machen.

Eine greifbare Form nahm das Verhältnis zu Descartes erst seit der Zeit an, in der sich Leibniz des eingehendsten mit der Physik der Bewegung beschäftigte, also etwa seit 1671. Von den erkenntnistheoretischen und methaphysischen Grundlagen der Körperlehre des Descartes, der zudem die Welt stets mit den Augen des Mathematikers betrachtete, sagt Leibniz auch jetzt noch nichts. Er war in erster Linie Physiker und als solchem mußte sich ihm gerade die Bedeutung der Bewegung für die Erklärung der körperlichen Vorgänge aufdrängen. Es bedurfte darum für ihn keiner

---

[42]) Diesem Irrtum ist auch Vorschub geleistet worden durch eine Äußerung, die Leibniz im Jahre 1678 in einem Briefe an Herman Conring getan hat. Auf dessen Vorwurf, er kenne die Scholastik nicht, erwiderte Leibniz: „Legi (Scholastica immoderatius etiam et cupidius quam praeceptores mei probabant, cum primum in Academiis philosophiae operam darem. Quin imo verebandur, ne nimis adhaeres cerem ad haec saxa“ (I, 197).

tieferen kritischen Untersuchungen, um die kartesische Auffassung von der ausgedehnten Substanz abzuweisen; nur wenige, sich unmittelbar ergebende Argumente genügten ihm, um sich von den Anschauungen des Franzosen zu befreien.

Das Wesentliche an allen körperlichen Erscheinungen ist für Leibniz die Bewegung. Indessen ist es unmöglich zu glauben, dass Leibniz lediglich durch sein Interesse an der Physik der Bewegung zu seiner Aufstellung gekommen sei, zumal sie gleich derauf noch eine wesentliche Verschärfung erfährt. Leibniz sagt nämlich, die Substanz sei Bewegungsprinzip und als solches sei sie unausgedehnt. Irgend eine Erklärung hat er zu diesem Satze nicht gegeben, geschweige denn, daß er einen näheren Beweis dafür versucht hätte.

Dieser plötzliche Sprung Leibnitzens bedarf aber irgend einer Verständlichmachung, denn er stellt sich als einer der bedeutsamsten Schritte zur Gewinnung des Monadensystems dar.

Wir wiesen schon zuvor auf den Gedanken des Leibniz hin, daß die Physik im letzten Grunde um der Theologie willen da sei. Von hier aus gelangen wir leicht zum Verständnis der leibnizischen Entwicklung. Die Äußerung über die Substanz findet sich nämlich zuerst in einem Briefe an den Herzog Johann Friedrich von Hannover. Dieser war, so vielen andern in jener Zeit gleich, zum Katholizismus zurückgekehrt und hatte als Konvertit ein großes Interesse an den damals so lebhaften theologischen Kontroversen. Ein solcher Streit wurde nun in diesen Jahren in Frankreich ausgefochten um die Vereinbarkeit der kartesischen Philosophie mit der katholischen Glaubenslehre, insbesondere um die Frage, ob die neue Substanzenlehre nicht in Widerspruch stünde mit der kirchlichen Auffassung von der Wesensverwandlung in der Eucharistie.

Leibniz lernte den hannoverschen Herzog im Herbste 1671 in Mainz kennen,[43]) und sehr bald darauf finden wir ihn im Briefwechsel mit diesem und dem großen Theologen Arnauld: worum es sich dabei vorzugsweise handelt, ist die Lehre von der Transsubstantiation. Leibniz erklärt die kartesische Lehre mit der kirch-

---

[43]) Fischer, a. a. O. S. 122.

lichen für unvereinbar und versichert, durch seine Betrachtung der Substanz als des Bewegungsprinzipes würde allen dogmatischen Bedenken vorgebeugt.[44] Ich glaube darnach nicht irre zu gehen, wenn ich annehme, daß theologische Erwägungen ihn einesteils in seinem Widerspruche gegen Descartes gefestigt haben und andernteils die lebhafteste Teilnahme an seiner Ausprägung des Substanzbegriffes gehabt haben. Wir werden später noch einmal Gelegenheit nehmen müssen, auf diesen Punkt zurückzukehren. Einstweilen handelt es sich uns lediglich darum, festzustellen, welche Bedeutung die kirchliche Theologie für die Ausgestaltung des leibnizischen Systemes besessen hat.

Im Jahre 1672 kam Leibniz nach Paris. Paris war damals die erste Theologenstadt. Leibniz, von Hause aus theologisch interessiert, trug sich eben in dieser Zeit mit dem großen Gedanken einer Reunion der beiden großen christlichen Konfessionen. Mit den Jesuiten — nebenbei, den entschlossensten Gegnern des Kartesianismus — trat er in einen lebhaften Verkehr; zunächst freilich angelockt durch ihre Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der Profanwissenschaften.[45] Aber es ist schier undenkbar, daß ein Mann wie Leibniz in einer Stadt, wie Paris es dazumal gewesen ist, nicht mitten hinein in das theologische Getriebe gekommen sein sollte. Und diese a priori ziemlich sichere Vermutung findet in den Tatsachen ihre volle Bestätigung.

Leibniz freute sich, seine Stimme von einem Echo wieder zu vernehmen. Er fand es unmittelbar nach seinem Pariser Aufenthalte an einem Theologen, der dem Geiste der Modernen nicht fremd gegenüber stand und insbesondere für die Bedeutung der mathematisch betriebenen Naturwissenschaften ein volles Verständnis hatte: an dem Jesuiten Honoratus Fabry. Der Brief, den er diesem im Jahre 1676 geschrieben hat, ist die bedeutendste Quelle zur Kenntnis des leibnizischen Philosophierens in jener Periode.[46] Da erzählt Leibniz von seinen tiefer eindringenden mathematischen Studien; er erklärt, daß er durch sie über den Standpunkt der

---

[44]) I, 62.

[45]) Brief an Honoratus Fabri; IV, 246.

[46]) Als Beilage zur Theoria motus abstracti gedruckt IV, 246—261.

physikalischen Schriften vom Jahre 1671 hinausgekommen sei; er fühlt sich in eifriger Arbeit gereift.[47]) Zugleich hat er die Überzeugung von der ungeheuren Bedeutung der Mathematik erlangt: mit ihrer Hülfe kann man zur Erkenntnis der Natur in zehn Jahren mehr fördern, als früher Jahrhunderte geleistet haben.[48]) Was den Descartes betrifft, so hat er zwar in vielem nicht das Rechte getroffen: aber „er ist der Wahrheit näher gekommen, als vor ihm irgend einer, mit einziger Ausnahme des Galilei. . . . Wer den Galilei und den Descartes liest, geht in eine bessere Schule als der, welcher sich in das Gewimmel der gewöhnlichen Autoren stürzt“[49].) Man sieht aus dieser Zusammenstellung mit Galilei, dass Leibniz hier in Bewunderung des Physikers in Descartes spricht; zugleich zeigt das Lob der beiden Männer, wie viel Leibniz damals an den exaktesten Wissenschaften gelegen war.

Aber findet hier die Intensität des empirischen Dranges in Leibniz ihren Ausdruck, so legt der Brief zugleich ein lebhaftes Zeugnis für das theologische Denken des Philosophen ab.

Ludwig Stein, von seinem Gedanken beherrscht, daß Leibniz seine Abkehr von Descartes dem Einflusse Spinozas verdanke, stellt die Behauptung auf, in den Jahren 1673—75 habe Leibniz durchaus kein festes Verhältnis zu Descartes gehabt und sein späteres Auftreten gegen den Kartesianismus sei keineswegs durch kirchliche Bedenken veranlaßt worden. Der einzige Beweis, auf den sich Steins Satz gründet, ist ein Ausspruch Tschirnhausens, eines Freundes des Spinoza. Dieser hat nämlich gesagt, Leibniz erhebe sich über die Vorurteile der gewöhnlichen Theologen.[50])

Dem gegenüber können wir zunächst schon auf das oben zur Frage der Entstehung des leibnizischen Substanzbegriffes Gesagte hinweisen. Sodann aber ergibt eine Lektüre der im vierten Bande der Gerhardtschen Leibniz-Ausgabe vereinten Schriften „gegen Descartes und den Kartesianismus“, daß Leibniz auch nicht eine Gelegenheit verstreichen läßt, um gerade die „kirchliche Bedenklich-

47) A. a. O.

48) A. a. O. S. 257.

49) A. a. O. S. 258.

50) Stein, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890. S. 65.

keit“ der kartesischen Philosophie hervorzuheben. Daraus können wir am deutlichsten erkennen, wie lebhaft das theologische Interesse Leibnizens gewesen ist. Und während er sich im übrigen, insbesondere in der Physik, als den Fortführer kartesischer Gedanken betrachtet, kehrt er in Sachen der Theologie den Gegensatz immer möglichst scharf hervor.[51]) Alles nun, was Leibniz in dieser Richtung gegen Descartes bemerkt hat, finden wir aufs klarste bereits in unserem Briefe an Fabry ausgedrückt.

Unerträglich ist ihm zunächst die Behauptung, bei Gott sei in dem Sinne alles möglich, daß er auch etwas bewirken könne, was unser Erkennen als unmöglich, weil innerlich widerspruchsvoll, bezeichne; daß Gott also z. B. die Eigenschaften des Kreises auf das Viereck übertragen könne. Leibniz erkennt daran, daß seinem Gegner der innerste Grund aller Wahrheit und Gewißheit unbekannt sei: Gott als das wesenhafte Prinzip der Vernunft. Descartes macht Gott zu einem Willkürherrscher. Es scheint mir höchst charakteristisch, daß Leibniz hier nicht auf das Subjektivistische des kartesischen Gedankens hinweist, sondern auf die Folgen der Lehre Descartes' für den Gottesbegriff die Aufmerksamkeit lenkt. Das erkenntnistheoretische Problem taucht vor ihm nicht in nackter Klarheit auf, sondern verhüllt in das theologische Gewand.[52])

Mit diesem Irrtume des Franzosen hängt aufs engste der andere zusammen, daß die sittlichen Werte nicht in sich selbst und dadurch in der göttlichen Vernunft begründet seien, sondern von dem freien Willen Gottes abhingen. Auch hierdurch fühlt sich Leibniz nicht in seinem Innersten berührt, er erkennt die ungeheure Tragweite der kartesischen Aufstellung für die gesamte Ethik nicht, sondern es kümmert ihn lediglich die theologische Konsequenz dieser Lehre. Er erklärt, Descartes erschüttere durch seine Behauptung den ganzen christlichen Gottesbegriff: „Haec faciunt, ut verear ne Deus fuerit Cartesio res longe alia quam haberi solet.“[53])

---

[51]) Hiermit hängt es wohl auch zusammen, daß sich Leibniz so ausdrücklich als einen Freund des Aristoteles bekennt. IV, 246.

[52]) Descartes' Entscheidung ist nicht paradox, wie Cassirer (a. a. O. S. 428) meint, sondern sie ist die Anerkennung der ewigen Unbegreiflichkeit unsrer selbst.

[53]) IV, 259.

Leibniz hält an der in der Schule und besonders auch unter den Neuscholastikern überwiegenden Lehre des hl. Thomas fest, daß der Verstand über dem Willen stehe und ihn determiniere. „Der Wille setzt den Verstand voraus, denn niemand kann wollen außer sub ratione boni.“

Es ist nicht anders möglich, als daß bei Descartes der freie göttliche Wille zum blinden Fatum wird; die Folge seiner Behauptung ist denn auch, der neue Irrtum, die Materie nehme nach der Reihe alle Formen auf; mit andern Worten: alles, was möglich sei, gelange irgend einmal zum Dasein. Die Verwerflichkeit dieser Lehre zeigt Leibniz an ihren Konsequenzen: „Sequitur nihil tam inepte ac mirifice fingi posse quin aliquando existat in mundo: quare omnes illi qui fabulas Milesias sive ut hodie vocant Romanas fingunt, historiam quandam per omnes circumstantias verissimam, sive praeteritam sive futuram sive etiam in spatiis longe dissitis praesentem tradere censendi sunt.“ [54]) Diese Kritik Leibnizens an seinem Vorgänger bezeichnet sehr gut seine ganze Stellung unter den drei großen Philosophen des 17. Jahrhunderts. Unter ihnen ist Descartes am wenigsten Metaphysiker; er sieht in der Welt der Erscheinungen nur etwas Zufälliges; sie ist ihm die willkürliche Laune eines Gottes. Das straffe Denken Spinozas kann in dieser Weltauffassung keine Befriedigung finden; für ihn ist die Welt Erscheinung der göttlichen Wesenheit, etwas Einheitliches, Systematisches. Aber dieses System ist nicht durch die Vernunft bestimmt; das Wesen der Welt ist Notwendigkeit. In ganz anderer Weise gelangt Leibniz wieder zu einer wahrhaft metaphysischen Betrachtungsweise. Er kehrt zu dem Gedanken der christlichen Theologie zurück, daß die Welt ein vernunftgemäßes Ganzes sei, weil in der wesenhaft vernünftigen Gottheit begründet. Betrachten wir aber die Aussetzungen Leibnizens an Descartes nicht unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik, sondern von der Erkenntnistheorie aus, so kann es nicht bezweifelt werden, daß Leibniz der Genialität des Franzosen nicht gerecht geworden ist. Es gibt für ihn kein Eingehen auf die tieferen Gedanken, kein Sichversenken

---

[54]) A. a. O.

in das innere Getriebe des kartesischen Philosophierens. Niemals hat sich Leibniz wirklich ernsthaft darum bemüht, die großen Ideen der „Principia Philosophiae“ nachzuerleben; der Objektivist ist an dem Subjektivisten einfach vorübergegangen. Das zeigt sich besonders deutlich an Leibnizens Einwänden gegen den Gottesbeweis des Descartes. Leibniz hat die „Meditations“ so wenig eifrig studiert, daß er gemeint hat, mit der Bemerkung, nicht alles klar und deutlich Erkannte sei wahr, werde der, wie Kuno Fischer treffend gesagt hat, fälschlich sogenannte entologische Beweis für das Dasein Gottes erledigt. Er erklärt: „Deum esse per se notum esse concederem, si constaret conceptum Entis quod sit a se non implicare contradictionem. Sed hoc demonstratione indiget.“[55]) Die innere Widerspruchslosigkeit, dieser im hohen Grade zu Mißbräuchen verleitende Begriff war für Leibniz das einzige Wahrheitskriterium in jeder Demonstration.[56]) Es ist der Phantast der Logik, der hier aus ihm redet, zugleich aber der Mann des tätigen nach außen gerichteten Lebens, als welcher ein gar zu tiefes Grübeln nicht liebt und für den Grenze und Möglichkeit aller Erkenntnis kein eigentliches Problem sind.

Der Subjektivist und der Objektivist können einander nicht begreifen. Jener sucht sich mit unerbitterlicher Strenge klarzumachen, was er in Wirklichkeit weiß; keine Behauptung will er aufstellen, die über die Grenzen seines persönlichen Erkennens hinausgehen; dieser sieht nicht in seiner Person den Mittelpunkt, sondern er fühlt sich untergeordnet unter einen höheren Zweck; er kennt eine gegebene Wahrheit, die es zu erfassen gilt; er tritt darum mit Vertrauen an die äußere Welt heran: was dort notwendig erscheint ist ihm die wahre Notwendigkeit. Gewiß hat Descartes den von ihm so genial erfaßten Gedanken nicht zu Ende geführt, aber sein System ruht auf dem Ich. Und das hat Leibniz niemals verstanden; der Gedanke, der par excellence Descartes zum modernen Philosophen macht, ist ihm fremd geblieben. Damit steht es im Zusammenhang, daß er als Metaphysiker so ganz

[55]) IV, 261.

[56]) „Definitio realis est ex qua constat definitum esse possibile nec implicare contradictionem“. VII, 309.

und gar unpersönlich sein will, daß es sein Ideal in der Philosophie ist: nur ein Weiterbauen, nur kein Umsturz — ganz wie in der Mathematik!

Es war unerläßlich, auf diese Grundstimmung in Leibnizens Philosophieren das Augenmerk zu lenken; nur dadurch kann die Art, wie er die Theologie betreibt, verständlich werden. Man hat sich so sehr daran gewöhnt, Leibniz ein Universalgenie zu nennen. Soweit er aber universal gewesen ist, war er nur ein ausserordentliches Talent. Genial ist ein Mensch nach dem Maße seiner Innerlichkeit. Ein universales Genie ist der, welcher einen hervorragend großen Kreis von Erscheinungen aller Art in seinem Innersten erfaßt und mit seiner ganzen Persönlichkeit durchdringt. Ein solcher weiß immer zu lernen, aber er verliert sich doch niemals in den Dingen, und so erhebt er sich immer von neuem über sich selbst. Dieser Art war der heilige Augustinus, einer von den Größten unter den Menschen, von denen wir wissen.

Auch er lebte in einer Zeit subjektivistischer Philosophie,[57]) aber weil er deren Gedanken nicht bloß kannte, sondern sie innerlich durchlebt hatte, vermochte er später, einesteils sie wirklich zu überwinden und anderenteils das Gute in ihr mit den christlichen Ideen aufs engste zu verschmelzen. So wurde er der bedeutendste Theologe alter Zeiten; er war eben der größte persönliche Mensch unter den Theologen.

Nach den Dithyramben, die man auf Leibniz zu hören pflegt, sollte man etwas Ähnliches erwarten. Man wird arg enttäuscht.

Leibniz verkehrte in der Welt der Intelligenz, die sich um Louis quatorze gesammelt hatte. Nie hat es eine Gesellschaft gegeben, die mit dem gleichen Gebetseifer einen gleichen Mangel an wahrer Religiosität verbunden hätte.[58]) Die Nacktheit des kalten Herzens bedeckte man mit dem Zaubermantel des Esprit. Daher die zahlreichen und endlosen, mit so viel Scharfsinn gekämpften Streitigkeiten unter den Theologen.

---

[57]) Die Skepsis der Akademiker hielt ihn eine Zeitlang gefangen.

[58]) Mit dem Kreise um Fenelon scheint Leibniz nicht in Berührung gekommen zu sein.

Von dem wahren Geiste des Christentums konnte Leibniz hier nichts lernen; in den Augen der Mehrzahl tat ja das Glaubensbekenntnis nur den Dienst einer trefflichen Polizeiverordnung. Noch eins kommt hinzu. Wir bemerkten schon oben, daß Leibniz in jener Zeit mit dem Reunionsgedanken beschäftigt war. Es ist eine ganz allgemein zu machende Beobachtung, daß Männern, die im äußeren Dienste einer Idee stehen, diese allmählich selbstverständlich wird, und ihnen das Bedürfnis verloren geht, über ihren Wert und ihre Giltigkeit sich Rechenschaft zu geben.

Was Leibniz in der Theologie anstrebt, ist nicht an irgend einer Stelle in die Tiefe zu dringen; ja er sucht nicht einmal seine religiöse Anschauung aus ihr heraus zu verteidigen. Er beschränkt sich darauf, seinen Standpunkt festzulegen und vor den Esprits forts zu warnen. Aber hiervon hat er auch niemals eine Ausnahme gemacht, auch nicht Spinoza gegenüber.

Wir besitzen eine Kritik, die Leibniz zu Ende der siebziger Jahre an der Ethik des Pantheisten geübt hat: kaum ein Satz bleibt übrig, dem Leibniz seine ganze Zustimmung erteilt. Und zwar sind es zuvörderst theologische Rücksichten, die ihn von Spinoza trennen. Streng betont er den Satz, daß Gott in seinem Wollen frei ist, daß sein Schaffen über allen Zwang erhaben ist. Die Wunder wären nur dann für Leibniz etwas der göttlichen Weisheit Widersprechendes, wenn sie auf plötzlichen Eingriffen Gottes in den Weltlauf beruhten. Sie sind aber von anfang an in den großen Plan der Gottheit aufgenommen, und darum ist Spinozas Einwand nichtig. Und wenn sich dieser für seinen Satz „omnia in Deo esse“ auf den Apostel Paulus beruft, so gibt Leibniz dessen Ausspruche die Interpretation der scholastischen Theologie: „Dici potest utique, omnia unum esse, omnia in Deo esse, quemadmodum effectus in causa sua plena continetur, et proprietas alicuius subiecti in eiusdem subiecti essentia“ [59]). Freilich in der Welt eine Proprietät des göttlichen Wesens zu sehen, hat der Scholastik fern gelegen; strenggenommen ist damit der

[59]) I, 129.

Pantheismus gelehrt. Aber es wäre töricht, darauf hin Leibniz einen Pantheisten zu nennen. Ich glaube der Wahrheit näher zu kommen als Ludwig Stein, der von einer drei Jahre (1676—1679) währenden freundlichen Gesinnung Leibnizens gegen Spinoza spricht, wenn ich sage: die äußere Ähnlichkeit, die zwischen dem spinozistischen Wortegebrauch und der altüberkommenen theologisch-scholastischen Terminologie besteht[60]) (verbunden mit dem Mangel an tieferer Kenntnis der Scholastik), hat Leibniz Ausdrücke gebrauchen lassen, die er bei schärferem Nachdenken mit seiner Grundanschauung nicht hätte in Übereinstimmung hätte bringen können.

Stein begründet seine Anschauung ganz besonders mit einem Briefe Leibnizens an den schon oben genannten Herman Konring aus dem Jahre 1678[61]). Hier betont Leibniz mit besonderem Eifer die Berechtigung der mechanischen Welterklärung. Machen wir uns eben den Zusammenhang klar. Konring zeigt sich in seinen an Leibniz gerichteten Briefen als ein kränkelnder alter Mann, der mit Mißmut die junge Welt betrachtet, welche nicht mehr voll Eifer den herrlichen Aristoteles studiert, sondern den Männern der Empirie uneingeschränktes Lob spendet. Er erklärt, man könne sich keinen törichteren Satz denken als den, dass alles mechanisch geschieht. Solcher Anschauung gegenüber regt sich nun in Leibniz der Stolz des modernen Naturforschers: die neue Richtung wird Bestand haben „nisi forte homines iuventa fruge ad glandes et a rebus ad voces redituros putas. Quod non est metuendum, nisi nora forte barbaries ingruat, quae noctem inducat rebus humanis.“ Und wenn ein Engel vom Himmel käme und wollte mir die Natur der Farben klar und deutlich auseinander setzen; er wird nichts ausrichten, wenn er mir mit Formen und Fakultäten käme[62]). Gewiß sind hier die Ausdrücke besonders

---

60) Vgl. hierzu den Aufsatz von Freudenthal über Spinozas Verhältnis zur Scholastik.

61) I, 194—199.

62) Stein meint, diese Wendung zeuge von kirchlicher Unbefangenheit (S. 74); sie ist aber offenbar die Reminiszenz an eine Stelle im Galaterbriefe des Apostels Paulus (I, 8).

stark gewählt, aber ganz dieselben Gedanken hat Leibniz ermüdend oft in einer Zeit wiederholt, in der seine Orthodoxie auch für Stein unverdächtig ist. Man hatte gar keinen Anlaß, auf diesen Brief hin Leibnizen der Gefolgschaft Spinozas zu bezichtigen, selbst wenn darin kein einziger Gedanke der Teleologie stünde; es handelt sich ja um den Meinungsaustausch zwischen Naturforschern. Nun finden wir aber selbst hier ein Bekenntnis des Leibniz gegen die Absolutheit der mechanischen Notwendigkeit: „Omnia fieri Mechanice in natura, id est certis legibus Mathematicis a Deo praescriptis, nescio cur inter absurdissima numeres." Und gleich darauf wiederholt Leibniz ausdrücklich ein schon in einem früheren Briefe ausgesprochenes freundliches Urteil über die scholastische Metaphysik: „Scripseram Tibi me credere in illis extare multas praeclaras demonstrationes metaphysicas, dignas quae a barbarie et confusione purgarentur."

Noch einige schlagende Beweise dafür, daß Leibniz den theologischen Standpunkt auch in den in Rede stehenden Jahren nicht verlassen hat, entnehmen wir den von Stein seinem Buche beigefügten Ineditis. So schreibt Leibniz am 4. Februar 1678, von der Ethik Spinozas handelnd[63]): „J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comne scavent quelquesuns, de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinoza. Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ny véritables ny même plausibles. Comme par exemple: non nisi unicam esse substantiam, nempe Deum; creaturas esse modos sive accidentia Dei; mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam; Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle; omnia fieri fatali quadam necessitate; Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate, quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem. Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir, car les autres n'ont garde de l'entendre." Dieser Urkunde gegenüber hilft sich Stein mit der Bemerkung, daß sie für einen sehr Orthodoxen bestimmt gewesen sei[64]). Es

[63]) Stein, a. a. O., S. 307—308.
[64]) A. a. O. S. 268.

ist ja sicher, daß Leibniz diesen Brief nicht ohne Rücksicht auf den Empfänger abgefaßt hat; aber das geht denn doch viel zu weit, anzunehmen, er habe ihn direkt gegen seine Überzeugung geschrieben. Er macht ja doch auch gar kein Hehl daraus, daß er Spinoza für einen bedeutenden Geist hält. Leibniz lügt nicht, sondern er spricht als ein Kind seiner Zeit; es widerstrebt ihm innerlich, den Kirchenglauben preiszugeben; er hält an ihm fest, wenn er auch im Tiefsten nicht davon bewegt ist.

Auch der Brief an den Herzog Johann Friedrich aus dem Jahre 1677[65]) enthält der Anerkennung für den Spinoza genug — warum nun alle Widersprüche gegen den Pantheisten mit dem billigen, so wenig psychologischen Worte Tendenz abtun?

Überall bisher ist uns Leibniz nicht als Theologe im eigentlichen Sinne entgegengetreten, sondern als Gelehrter, der in einer religiös wirren Zeit aus seiner kirchlichen Überzeugung kein Hehl macht und durch sie innerhalb gewisser Grenzen in seinem Denken bestimmt ist. Kein Zweifel, daß damit ein Band gegeben ist, das Leibniz mit den Philosophen des katholischen Mittelalters verknüpft. Aber in solcher Beziehung muß schließlich jeder Rechtgläubige mit der Scholastik stehen; es ist ein durchaus nicht für Leibniz charakteristisches Verhältnis.

Indessen, wir lernen unsern Philosophen auch in recht theologische Probleme vertieft kennen aus der Theodizee. Hier wird sich uns am deutlichsten zeigen, einesteils wieviel Leibniz von der scholastischen Philosophie wirklich gekannt hat, anderenteils wieweit ein eigentliches, engeres Verhältnis zwischen ihm und den Mittelalterlichen besteht.

Es handelt sich in der Theodizee um eine Apologie im grösseren Stile, um einen Versuch, zwischen Glauben und Wissen einen Ausgleich herbeizuführen. Leibniz schickt den Untersuchungen über das Problem des Bösen eine Abhandlung voraus, in der er die Grundsätze aller Apologie festlegt. Er steht auf dem Standpunkte, dass Glauben und Wissen in Wahrheit einander niemals widerstreiten. Wenn an irgend einer Stelle der Schein des Wider-

---

65) A. a. O. S. 300—305.

spruches entsteht, so liegt das daran, dass wir ein Erfahrungsgesetz zu absoluter Notwendigkeit verallgemeinern. Gegen die Vernunft ist ein Satz nur, wenn er „einfachen Begriffen, notwendigen Wahrheiten und demonstrativen Folgerungen“ widerspricht, kurz mit der Logik nicht in Einklang gebracht werden kann. Wenn Bayle sagt, man müsse, um an die Mysterien glauben zu können, auf einige Grundsätze der Vernunft verzichten, so erklärt Leibniz, dass das nur solche Grundsätze sind „qui nous font juger sur les apparences on suivant le cours ordinaire des choses“.

Leibniz spricht hier als Schüler Descartes': er trennt völlig zwischen Vernunft- und Erfahrungserkenntnis; nur jene, in gänzlicher Geschiedenheit von der Erfahrung, soll zu absoluten Ergebnissen gelangen.

(Fortsetzung folgt.)

VI.

Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon.

Von

Otto Baensch (Berlin.)

Unter den mir bekannt gewordenen Erklärungen zu dem Schlußmythos von Platons Phaidon[1]) habe ich keine gefunden, in der der Versuch gemacht würde, nach der dort gegebenen phantastischen Beschreibung der Unterwelt ein anschaulich klares auch die Details einbeziehendes Bild zu entwerfen. Die Interpreten begnügen sich damit, mehr oder weniger ausführlich einzelne Stellen zu besprechen, ohne daß man aus diesen Besprechungen, selbst da, wo sie kein Mißverständnis verraten, ersehen könnte, ob oder inwieweit es ihren Verfassern gelungen ist, auch von dem Ganzen eine deutliche und zutreffende Vorstellung zu gewinnen.

In dem vorliegenden Aufsatz soll der schwierige Abschnitt einmal nach seinem Gesamtsinn gewürdigt werden.

Um hierbei möglichste Klarheit zu erreichen, schien mir die Heranziehung zeichnerischer Darstellungsmittel unerläßlich zu sein. Ich habe deswegen auf die Anfertigung der beigefügten Figuren[2])

[1]) Ich erwähne davon: Olympiodori Scholia in Platonis Phaedonem ed. Finckh. Heilbronn 1847. — Pl. Dialogi selecti, cura Heindorfii Vol. IV pars prior Berol. 1809. — Pl. Phaedo ed. Wyttenbach Lps. 1825. — Fr. Asti Annotationes in Pl. Opera Tom. II, Lps. 1832. — Pl. Opera ed. Stallbaum Vol. I. Sect. II, Gothae et Erfordiae 1834. — Hermann Schmidt, Kritischer Kommentator zu Platons Phaedon Teil II, Halle 1852.

[2]) Für deren sachgerechte, getreu nach meinen Angaben erfolgte Ausführung ich dem Architekten Herrn Dr. phil. Paul Wenz in München zu Danke verpflichtet bin.

den Hauptwert gelegt, und ich denke, daß sie meine Ansicht aufs unzweideutigste und besser, als eine, wenn auch noch so langatmige, bildlose Auseinandersetzung es vermöchte, zum Ausdruck bringen werden. Mit ihrer Hilfe werde ich Platons Schilderung, die ich wörtlich citiere, kurz erläutern, indem ich den Citaten da

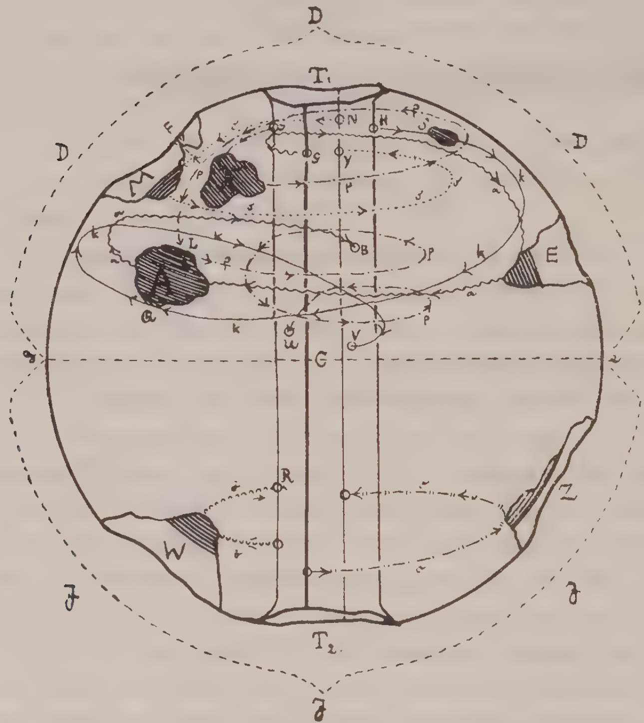


Fig. I.

und dort einen Hinweis auf die Figuren in Klammern zusetze, und ich hoffe, man wird dann ohne Mühe imstande sein, sich an den Figuren das Wesentliche anschaulich zu vergegenwärtigen. Die solchermaßen herbeigeführte unmittelbare Beziehung zwischen den Textworten und der Auslegung, die ihnen durch meine Zeichnungen zuteil wird, dürfte zugleich geeignet sein, die Beurteilung meines Standpunktes zu erleichtern.

Zum Schluß gehe ich dann noch mit ein paar Bemerkungen auf eine Stelle in der Meteorologie des Aristoteles[3]) ein, an der dieser die hier behandelte Partie aus dem Phaidon kritisch bespricht und dabei eine Auffassung bekundet, die von der meinigen in einem wichtigen Punkte abweicht (vorausgesetzt, daß die Überlieferung richtig ist, was ich zweifelhaft zu machen wünsche).

Zunächst ein Wort über die beiden Figuren:

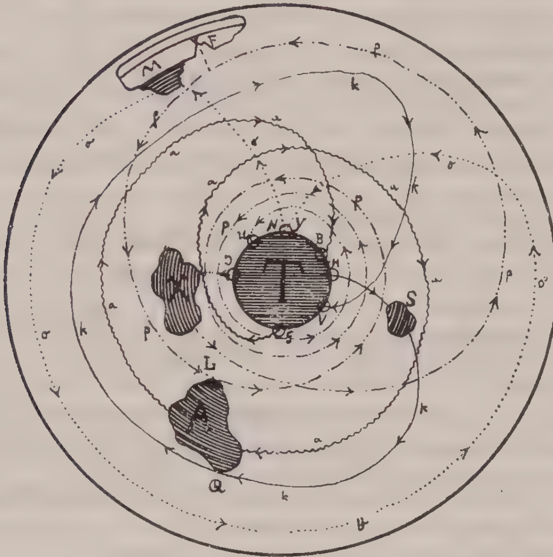


Fig. II.

Fig. II ist eine Projektion der oberen Hälfte von Fig. I (*D*) auf die Horizontalebne (*d e*); sie stellt mithin nur in Fig. I bereits Enthaltenes dar, und deswegen ist mit den gleichen Buchstaben in beiden Figuren derselbe Sinn zu verbinden. Ich lasse ein Verzeichnis sämtlicher benutzter Buchstaben und ihrer Bedeutungen folgen:

A = Acherusischer See.
a = Acheron. (~~~~~)
B = Einmündung des Acheron in den Tartaros (*T*).

[3]) Buch II. Kap. 2. Seite 355 b 32 ff.

b = Ein Fluß, der auf derselben Seite, auf der er den Tartaros (T) verlässt, in diesen wieder zurückkehrt (⌣⌣⌣⌣⌣⌣).
C = Erdmittelpunkt.
c = Ein Fluß, der auf der Seite, die seinem Ausfluß aus dem Tartaros (T) gegenüberliegt, in diesen wieder zurückkehrt (—..—..—.:).
D = Diesseitige Erdhalbkugel (in Bezug auf den Wohnsitz der Menschen M).
$d—e$ = Projektionsebne der Figur II.
E = Eine Erdhöhle, die enger und tiefer ist, als die der Menschen (M).
F = Ein feuerspeiender Berg.
G = Ausfluß des Acheron (a) aus dem Tartaros (T).
H = Ausfluß des Kokytos (k) aus dem Tartaros (T).
I = Ausfluß des Pyriphlegethon (p) aus dem Tartaros (T).
J = Jenseitige Erdhalbkugel (in Bezug auf M).
k = Kokytos (———).
L = Berührung des acherusischen Sees (A) durch den Pyriphlegethon (p).
M = Erdhöhle der Menschen.
N = Ausfluß des Okeanos (o) aus dem Tartaros (T).
o = Okeanos (......).
p = Pyriphlegethon (—.—.—.).
Q = Berührung des acherusischen Sees (A) durch den Kokytos (k).
R = Mündung des Flußes b in den Tartaros (T).
S = Styx.
T = Tartaros, durch die Erde hindurchgehende Höhle von $T_1—T_2$.
U = Mündung des Pyriphlegethon (p) in den Tartaros (T).
V = Mündung des Kokytos (k) in den Tartaros (T).
W = Erdhöhle, die weiter und tiefer ist, als die der Menschen (M).
X = Feuersee des Pyriphlegethon (p).
Y = Mündung des Okeanos (o) in den Tartaros (T).
Z = Erdhöhle, die weiter und flacher als die der Menschen (M) ist.

Nach dieser vorläufigen Orientierung gehe ich nunmehr zu den Ausführungen des Phaidon selbst über.

Seite 108 E ff. erzählt Sokrates, er habe sich davon überzeugen lassen, dass die Erde eine frei und ruhig im Weltenraum schwe-
109 A bende Kugel sei. „Dann auch, daß sie sehr groß sei, und daß
B wir, die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur in einem sehr kleinen Teile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, so wir um das Meer herum wohnen (in M), viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten (wie in W, Z, oder E). Denn es gebe überall um die Erde her viele Höhlungen und mannigfaltige von Gestalt und Größe (worunter sich auch M, W, Z und

E befinden), in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber (d. h. die Oberfläche der Erde) liege rein in dem reinen Himmel, in welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden C
pflegen, Äther nennen.“ [4]) Auf dem Boden der Höhlen befänden sich Gewässer und andere Flüssigkeiten; ausgefüllt bis zum Rande wären sie von der Luft. „Wir nun merkten es nicht, daß wir nur in diesen Höhlungen der Erde wohnten und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See Wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte.“ Ebenso glaubten auch wir oben auf der Erde zu wohnen und „nennten die Luft Himmel, als ob diese der D
Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln“. Für die Bewohner der wirklichen Erdoberfläche sei die Luft, „was uns Wasser 111
und Meer ist für unsere Bedürfnisse, und was uns die Luft, das sei jenen der Äther“.

Seite 111 C fährt Sokrates dann fort: „So demnach sei die C
ganze Erde geartet und was sie umgibt; rund umher auf ihr aber gebe es nach Maßgabe ihrer Höhlung viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet (wie *W*), als der in welchem wir wohnen (*M*), andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Öffnung, als die unser Ort hat (wie *E*); und welche sind wohl auch flacher, und D
dabei doch breiter, als der hiesige (wie *Z*). Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegeneinander durchgebohrt, enger und weiter, so daß sie Durchgänge haben unter sich, durch welche dann vieles Wasser aus einem in den andern fließt, wie in Becher (so z. B. aus T_2 durch *b* in *W*), und daß es unversiegliche Ströme von unübersehbarer Größe unter der Erde gebe (wie *a*, *b*, *c*, *k*, *o* und *p*) von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer (wie in *X*) und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, teils reinerem, teils schmutzigerem, wie in Sikilien die E
vor dem Feuerstrom sich ergießenden Ströme von Schlamm und der Feuerstrom selbst, von denen alle Örter erfüllt werden, je

[4]) Ich citiere nach der Übersetzung Schleiermachers, Berlin 1826. Seite 109 ff.

nachdem jeder jedesmal seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles
bewege hinauf und hinunter gleichsam ein in der Erde befindliches
Hebewerk;[5]) dieses Hebewerk aber bestehe durch folgende Ein-
richtung ungefähr. Einer nämlich von diesen Erdspalten (näm-
12 A lich T) ist auch sonst der größte und quer durch die ganze Erde
gebohrt (von T_1 bis T_2). Dieser ist nun, wie Homeros davon singt:

Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde,

derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den
Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle Flüsse,
und strömen auch wieder (d. h. nachdem ihre Gewässer im Tar-
taros zu ihrer Ausflußstelle zurück emporgehoben sind, was sogleich
klar werden wird) von ihm aus (wie *a*, *b*, *c*, *k*, *o*, *p*); und alle
werden so, wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ur-
B sache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch
wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden hat und
keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab
(von T_2 nach T_1 und von T_1 nach T_2, so dass sie sich abwechselnd
in D und in J befindet) und die Luft und der Hauch um sie her
thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowohl wenn sie in die
jenseitigen Gegenden der Erde strömt (also nach T_2 zu über C in J),
als wenn in die diesseitigen (also nach T_1 zu über nach C in D).
Und so, wie der Hauch der Atmenden in beständiger Bewegung
immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der
Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde, sowohl
im Hineingehen (also wenn es von T_1 oder T_2 nach C zu geht)
als im Herausgehen (wenn es von C aus nach T_1 oder T_2 hin geht.
Die Luftmeere bei T_1 und T_2 sind sonach als sehr stürmisch an-
zusehen). Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin
C ausweicht, welche unten genannt wird (also über C hinaus nach
T_2 zu, innerhalb von J): so fließt es in das Gebiet der dortigen

---

[5]) αἰώρα; Schleiermacher übersetzt: „Schaukel", wohl an Olympiodors (a. a. O. Seite 168) Erklärung durch ἀντιταλάντωσις denkend. Das später zweimal vorkommende, von Schleiermacher durch „pumpen" treffend wiedergegebene ἐπαντλεῖν, das zuerst auch durch ὥσπερ als Gleichnis eingeführt wird, scheint ein einheitliches Bild anzudeuten und legt daher den Gedanken an ein Wasserhebewerk näher.

Ströme, und füllt es an, wie beim Aufpumpen[6]) (es würde also
in Ströme wie *b* und *c* einfließen). Wenn es aber von dort (von *J*)
wiederum sich wegzieht, so erfüllt es dann die hiesigen (die in *D*,
also solche, wie *a*, *k*, *o*, *p*)[7]). Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen
durch die Kanäle und die Erde; und wenn sie jeder in die Gegen-
den kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie
Meere und Seen (wie *o* in *M*, *a* in *A*, *p* in *X*, *k* in *S*, *b* in *W*,
c in *Z*) und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder
unter die Erde, und teils längere und mehrere Gegenden durch- D
ziehend (wie *a*, *p*, *k*), teils wenigere und kürzere (wie *b* und *c*)
ergießen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter
unten, als wo sie aufgepumpt[8]) wurden (wie *k* oder *p*), andere
nicht soviel (wie *o*), aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie
alle ein (also immer liegt die Mündung zwischen dem Ausfluß und
dem Punkte *C*); und einige fließen ein gerade gegenüber der
Stelle, wo sie ausgeflossen sind[9]) (wie *c*), andere auf der näm-
lichen Seite (wie *b*). Ja es gibt auch welche, die im Kreise
herumziehen, ein (wie *o*) oder mehrere Male (wie *p*) sich um
die Erde winden, wie Schlangen, und dann möglichst tief ge-
senkt (wie *p* und *k*) sich wieder hineinergießen. Möglich ist aber
von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken (also von E
T_1 oder T_2 bis *C*), weiter nicht (es kann somit kein in *J* ent-
springender Fluß in *D* münden und umgekehrt; die sämtlichen
Flüsse des Erdinnern zerfallen daher in zwei Flußsysteme, das in
D und das in *J* vgl. oben 112 C). Denn für beiderlei Ströme
(d. h. einerseits für die zu dem Flußsystem in *D* und andrerseits

[6]) Aufpumpen gibt das ἐπαντλεῖν noch genauer wieder, als Schleiermachers eben citierte Übersetzung durch „pumpen".

[7]) Man hat später ansprechend gemeint, Platon habe in diesem Auf- und Abwogen der Tartarosgewässer die Ursache von Ebbe und Flut gesehen, (vgl. Stobaeus Lib. I cap. XXXVIII 5). In Platons Ausführungen selbst ist darauf mit keinem Worte hingedeutet.

[8]) Schleiermacher übersetzt „ausgepumpt" und liest daher wohl mit Heindorf (Seite 242) ἐξηντλεῖτο. Doch ist diese Textänderung zurückzuweisen, wie Stallbaum (Seite 241) und Schmidt (Seite 101—103) gezeigt haben.

[9]) Ich folge hier, wie auch Schanz (Platonis Opera I 177) der Textänderung, die Ast (Seite 813) vorgeschlagen hat: also statt ᾗ εἰσρεῖ ἐξέπεσεν lese ich ᾗ ἐξέπεσεν εἰσρεῖ.

für die zu dem Flußsystem in J gehörigen) geht das jenseitige (also für die in D das Gebiet von J, für die in J das Gebiet von D) wiederum aufwärts.

So gibt es nun gar viele andere große und verschiedene Ströme; unter diesen vielen aber gibt es vorzüglich vier, von denen der größte und der am äußersten im Kreise herumfließende der sogenannte Okeanos (o) ist (von ihm wird natürlich das Meer in M versorgt, was ich daher auch angedeutet habe); diesem (den ich bei N aus dem Tartaros ausfließen lasse) gegenüber (also bei G) und in entgegengesetzter Richtung fließend (also in der Richtung der Uhrzeigerbewegung, wenn o, wie in Fig. II, in dem entgegengesetzten Sinne herumfließt) ist der Acheron (a), welcher durch viele andere wüste Gegenden fließt (so z. B. auch durch E), vorzüglich
113 A aber auch unter der Erde fortfließend in den acherusischen See (A) kommt, wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen gelangen, und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger, andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen (natürlich muß, nach 112 A, wie jeder andere Fluß, so auch der Acheron in den Tartaros zurückkehren; obgleich Platon es nicht ausdrücklich sagt, habe ich es in den Figuren angedeutet und den Acheron bei B münden lassen). Der dritte Fluß (p) strömt aus in der Mitte zwischen diesen beiden (also bei I) und ergießt sich unweit seiner Quelle in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet (X), größer als unser Meer und siedend von Wasser und Schlamm. Von hier aus bewegt er sich dann im Kreise herum
B trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwindet, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen (bei L) des acherusischen Sees (A), jedoch ohne daß ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde herumgewunden, ergießt er sich zu allerunterst in den Tartaros (bei U). Dies ist der, den man den Pyriphlegethon (p) nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden (wie bei F) kleine Teilchen heraufblasen[10]. Diesem (d. h. seiner

[10]) Da der Pyriphlegethon als Strafaufenthalt für heilbare Sünderseelen dient, so läßt sich die Behauptung eines Zusammenhanges zwischen ihm und

Ausflußstelle *I*) wiederum gegenüber (also bei *H*) strömt der vierte (*k*) aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie C
(wohl die Dichter vgl. 112 A) die stygische nennen und den See, welchen der Fluß einströmend bildet, den Styx (*S*). Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, windet sich herum, nimmt den entgegengesetzten Weg wie der Pyriphlegethon[11]) (verhält sich zu diesem also hinsichtlich der Richtung seines Laufs, wie der Acheron zum Okeanos) und trifft auf den acherusischen See (*A*) an der gegenüberliegenden Seite (bei *Q*). Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern (vor allem bei *Q* nicht mit *a* oder gar mit *p*), sondern geht ebenfalls im Kreise herum und ergießt sich wieder in den Tartaros (bei *V*) gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name aber heißt, wie die Dichter sagen, Kokytos."

Damit ist die Beschreibung der Unterwelt beendigt. Sokrates bespricht dann die verschiedenen Schicksale, denen die Seelen der Verstorbenen je nach ihrer moralischen Qualität entgegengehen, wobei denn auch die geschilderten Orte teilweise von Bedeutung sind. Was davon hier in Betracht kommt, ist das folgende: „Die D
dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron (*a*), besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen auf diesen zu dem See (*A*). Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich irgendwie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch ebenso für ihre guten Taten den Lohn erlangen, E

den Vulkanen als eine Anticipation der patristischen Ansicht von dem Zusammenhange zwischen dem Fegefeuer und den Vulkanen betrachten, einer Ansicht, die z. B. Tertullian vertreten hat, und auf die neuerdings Prof. Bautz in Münster in praktisch-asketischer Absicht zurückgekommen ist; vgl. Harnack in der Christlichen Welt, Jahrgang 14 (1900) Seite 61 (18. Jan.).

[11]) χωρεῖ ἐναντίως. Schleiermacher übersetzt: „kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor". Die oben gegebene Übersetzung scheint mir den Sinn der Stelle richtiger wiederzugeben. Von Hervorkommen kann höchstens beim Auftauchen des Kokytos am acherusischen See die Rede sein; das wird gleich darauf besonders erwähnt.

jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar erkannt wird wegen der Größe ihrer Vergehungen, weil sie etwa häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligtümern begangen, oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordtaten vollbracht, oder anderes, was diesem verwandt ist, die wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar, aber doch große Vergehungen begangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder Mutter im Zorn etwas Gewalttätiges ausgeübt und es in ihrem
114 A späteren Leben bereut haben oder auf diese oder andere Weise Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder in den Kokytos (k), die aber gegen Vater und Mutter sich versündigt, in den Pyriphlegethon (p). Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den acherusischen See (A) kommen (die auf k Fortgetriebenen bei Q, die auf p bei L): so schreien sie da, und rufen die, welche von ihnen getötet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben
B sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie lassen in den See aussteigen und sie dort aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Übel sind am Ende: wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht getan haben. Denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern angeordnet. (Sie werden also beständig einesteils von I über L nach U, von da wieder hinauf nach I, wieder nach L u. s. w., andernteils von H über Q nach V, von da wieder hinauf nach H, wieder nach Q u. s. w. getrieben). Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche von allen diesen Orten in der Erde frei und losgesprochen, wie von Gefängnissen, hinauf in die
C reine Wohnung gelangen und auf der Erde ihre Behausung erhalten.“ —

Ich wende mich nun zu der bereits im Anfang angekündigten Erörterung der Stelle in Aristoteles' Meteorologie II 2. Aristoteles

sucht in diesem Kapitel nachzuweisen, daß das Meer der natürliche „Ort" des Wassers sei. Dieser seiner Meinung widerspricht „das in dem Phaidon über die Flüsse und das Meer Geschriebene", wonach das Meer nur ein See des Okeanos ist, und als das Urprinzip aller Flüssigkeiten der Tartaros gilt. Aristoteles unternimmt es daher, die Unmöglichkeit dieser Vorstellungsweise aufzuzeigen. Er schickt seiner Argumentation jedoch erst eine kurze Darstellung der bekämpften Lehre voraus.

Diese Darstellung nun weicht so wie sie vorliegt in einem wesentlichen Stück von der hier gegebenen Interpretation der platonischen Ausführungen ab; und zwar handelt es sich um den Sinn des Wortes καταντικρύ. Aristoteles reproduziert Platons Satz: „καὶ ἔνια μὲν (sc. τῶν ῥευμάτων) καταντικρύ ᾗ ἐξέπεσεν εἰσρεῖ, ἔνια δὲ κατὰ τὸ αὐτὸ μέρος"[12]) folgendermaßen: πάντα (τὰ ῥεύματα) πάλιν κύκλῳ περιάγειν εἰς τὴν ἀρχήν, ὅθεν ἤρξαντο ῥεῖν, πολλὰ μὲν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, τὰ δὲ καὶ καταντικρὺ τῇ θέσει τῆς ἐκροῆς, οἷον εἰ ῥεῖν ἤρξαντο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν"[13]). Der Kommentator Alexander von Aphrodisias setzt das weitläufiger auseinander: „πάντα δὲ (τὰ ῥεύματα) ῥεῖν τε πάλιν καὶ ἐπανιέναι ἐπὶ τὴν ἀρχήν, ὅθεν ἤρξατο ῥεῖν, τουτέστι τὸν Τάρταρον, πολλὰ μὲν κατὰ τὸ αὐτὸ περιόντα πάλιν καὶ ἐκδιδόντα ὅθεν καὶ τὴν ἀρχὴν ἀπερρύη (ἐπὶ γὰρ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος τοῦ κέντρου), τὰ δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀντικρὺ τόπον τῆς ἐκροῆς, ἕως (ὡς?) περιελθόντα τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην ἀπὸ τῶν κάτωθεν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐμβάλλειν εἰς αὐτὸν ἢ κἂν κάτωθεν ἤρξατο ῥεῖν, ἄνωθεν πάλιν ἐμβάλλειν εἰς αὐτὸν ἀπὸ τῶν πρὸς ἡμᾶς"[14]) Nach dieser Auffassung würde sonach ein Fluß, der seiner Ausflußstelle gegenüber mündet, wenn er in D entspringt, in J, wenn er in J ent-entspringt, in D münden müssen. Es wäre also möglich, daß ein Fluß z. B. von I nach R, oder von R nach I strömte.

Zunächst ist zu fragen, ob die übrigen Stellen, an denen Platon in dem behandelten Abschnitt das Wort καταντικρύ ge-

[12]) 112 D.

[13]) 356 a 8—11.

[14]) Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum Libros Commentaria ed. Hayduck. Berlin 1899. Seite 75 f. Kürzer, doch in der Sache ebenso Olympiodor vgl. Olympiodori in Aristotelis Meteora Commentaria ed. Stüve. Berlin 1900. Seite 147. Heindorf p. 242 schließt sich dieser Deutung an.

braucht, mit dieser Deutung leichter verständlich zu machen sind. Ich glaube nicht, daß man das wird sagen können. Ließe man den Acheron statt in *D* in *J* entspringen (112 E), so müßte der Pyriphlegethon, der zwischen ihm und dem Okeanos in der Mitte ausfließt (113 A), in der Nähe von *C* den Tartaros verlassen; es wäre dann aber nicht begreiflich, wie ihm seine zahlreichen Windungen (113 B) räumlich möglich sind, wenn man nicht annimmt, daß er erst weit jenseits von *C* wieder in den Tartaros zurückkehrt. Und für den ihm gegenüber, also der Voraussetzung nach in gleich geringem Abstand von *C* in der andern Erdhälfte entspringenden Kokytos gälte ähnliches. Ferner müßte der acherusische See, um vom Pyriphlegethon und vom Kokytos gestreift werden zu können, unter solchen Umständen in der Nähe der Grenze der beiden Erdhälften gelegen sein. Platon hat aber nach keiner dieser Richtungen hin einen Wink gegeben, was bei einer derartig komplizierten Lage der Dinge doch zu erwarten gewesen wäre.

Erscheint somit die aristotelische Deutung des καταντικρύ hiernach als nicht besonders wahrscheinlich, so erweist sie sich geradezu als falsch gegenüber den ausdrücklichen Worten Platons: „δυνατὸν δέ ἐστιν ἑκατέρωσε μέχρι τοῦ μέσου καθιέναι, πέρα δ' οὔ· ἄναντες γὰρ πρόσω ἀμφοτέροις τοῖς ῥεύμασι τὸ ἑκατέρωθεν γίγνεται μέρος“ [15]).

Es ist nun sehr merkwürdig, daß Aristoteles in unmittelbarem Anschluß an die verfehlte Interpretation des καταντικρύ die Worte Platons, denen diese Interpretation unversöhnlich widerspricht, selbst etwas abgekürzt und umschrieben reproduziert: „εἶναι δὲ μέχρι τοῦ μέσου τὴν κάθεσιν· τὸ γὰρ λοιπὸν πρὸς ἄναντες ἤδη πᾶσιν εἶναι τὴν φοράν [16]). Wer an der Richtigkeit der Überlieferung festhalten will, ist hiernach gezwungen, Aristoteles nicht bloß ein Mißverständnis, sondern einen ganz offenkundigen Widerspruch vorzuwerfen, was man doch nicht gern wird tun wollen.[17])

[15]) 112 D. E. Ebenso urteilen Wyttenbach Seite 302. Stallbaum Seite 241 und Forster (nach Schmidt Seite 106).

[16]) 356 a 11—13.

[17]) Ein oberflächlicher Vermittlungsversuch von Schmidt Seite 107—109 verdient nicht bekämpft zu werden.

Ferner ist folgendes zu überlegen: In dem ersten Epicheirem[18]) sucht Aristoteles zu beweisen, daß Platon genötigt sei, ein Bergauffließen der Ströme anzunehmen. Nun kann unmöglich ein Strom von der einen Erdhälfte in die andere gelangen, ohne dabei bergauf zu fließen. Eine Erwähnung der καταντικρύ mündenden Flüsse würde dem Beweise daher noch sehr viel mehr Gewicht verliehen haben. Allein Aristoteles deutet diese für seinen Zweck so willkommene Schwierigkeit gar nicht einmal an. Er hätte sich sonach, vorausgesetzt, daß seine Reproduktion der Schilderungen Platons richtig überliefert ist, eine wesentliche Verstärkung seines Arguments entgehen lassen, was einen Mangel an Scharfsinn und Schlagfertigkeit offenbaren würde, den man ihm ebenfalls nicht gern zutraut.

Alexander von Aphrodisias, der die Reproduktion des Aristoteles ohne Anstand als richtig hinnimmt und mit keiner Silbe verrät, daß ihm das Original gegenwärtig gewesen wäre[19]), hat diese Lücke aus eigenen Mitteln ergänzt. In seiner Erläuterung zum ersten Epicheirem sagt er nämlich: . . . εἰ οἱ ποταμοὶ εἰς τὸ μέσον καὶ εἰς τὸν Τάρταρον εἰσρέουσι, καὶ οὐκ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ πολλάκις διὰ τῶν ἐναντίων ἐξήεσαν, συμβήσεται αὐτοὺς συρρεύσαντας εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς πάλιν ἀπὸ τούτων εἰς ὑψηλότερα ῥεῖν, ὅπως περιελθόντες ἔλθωσιν εἰς τὰ ἀντικείμενα τῶν ἀφ' ὧν ἀνέσχον· οὕτως δ' ἂν εἶεν πρὸς ἄναντες ῥέοντες, καὶ ἔσται τὸ „ἄνω τῶν ποταμῶν ῥέουσι πηγαί“.[20]) Diese Worte sollen dazu dienen, einen eventuellen Einwand Platons gegen die aristotelische Widerlegung zu entkräften, der sich möglicherweise auf den schon angeführten Satz: εἶναι δὲ μέχρι τοῦ μέσου τὴν κάθεσιν· τὸ γὰρ λοιπὸν πρὸς ἄναντες ἤδη πᾶσιν εἶναι τὴν φοράν gründen ließe! Alexander sucht also auch den Widerspruch, den Aristoteles in die platonische Theorie hineingetragen hat, sehr geschickt zu deren Ungunsten auszunutzen.

---

[18]) 356 a 14—19.

[19]) Auch Olympiodor, um das nebenbei zu bemerken, zeigt sich nicht sehr genau orientiert; so spricht er von 3 Flüssen statt von 4, den Okeanos vergessend (141). Doch liegt es bei ihm nicht an Unkenntnis, sondern an einem, alles sachliche Interesse zurückdrängenden Bestreben, Platons Worte allegorisch umzudeuten und so zu rechtfertigen, vgl. Seite 144.

[20]) Seite 76.

Warum sollte das Aristoteles nicht selbst getan haben? Es wird denn doch ein Grund dafür vorhanden sein, daß er in seiner Argumentation die von einer Erdhälfte zur andern fließenden Ströme und den mit ihrer Annahme verknüpften Widerspruch aus dem Spiele läßt. Nimmt man an, daß er, im Gegensatz zu Alexander, die eigenen Worte Platons genau im Kopfe gehabt hat, wie man wohl annehmen darf, und ferner, daß er sie auch richtig verstanden hat, wie man gern annehmen möchte, so wäre der Grund leicht anzugeben: Es würde eine causa deficiens sein: In Platons Schilderung ist von Strömen, die von einer Erdhälfte zur andern fließen, überhaupt nicht die Rede, ja sie werden von ihr sogar ausgeschlossen. Entscheidet man sich für diese Beantwortung der Frage, dann muß man freilich den kleinen Satz οἷον εἰ ῥεῖν ἤρξαντο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν aus dem Text des Aristoteles entfernen. Wer das nicht will, wird sich entschließen müßen, Aristoteles einen Lapsus und eine Ungeschicklichkeit auf einmal zuzumuten. Streicht man dagegen den Satz, so sind alle Schwierigkeiten beseitigt. Ich neige daher dazu, den kleinen Satz für eine frühzeitig in den Text eingedrungene verunglückte Erläuterungsbemerkung zu halten.

Der Eindringling scheint, wie ich hinzufügen will, noch später ungünstig auf den Text eingewirkt zu haben. Seite 356 a 16—17 lesen wir heute: οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν. In dem Kommentar des Alexander heißt es an der entsprechenden Stelle[21]): οὕτως δὲ ῥέοντες οὐ μᾶλλον κάτω ἀπὸ τοῦ ἄνω ῥέουσιν ἢ ἄνω ἀπὸ τοῦ κάτω; Alexander hat also offenbar gelesen: οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται ἄνωθεν ἢ κάτωθεν, wie der Sinn es zweifellos erfordert. Dem Abschreiber, der die Umstellung auf dem Gewissen hat, wird sicherlich noch der störende kleine Satz, in dem κάτωθεν dem ἄνωθεν vorangeht, im Ohr geklungen haben. — Der humanistische Kommentator der Meteorologie, Franciscus Vicomercatus, hat übrigens versucht, die handschriftliche Lesart gegen Alexander in Schutz zu nehmen[22]). Er sieht sich dabei genötigt, den von

[21]) Seite 76.

[22]) Vgl. Vicomercati in IV libros Arist. Meteor. Commentarii. Venetiis apud Hier. Scotum M. D. LXV. Seite 105. — Ideler, in seiner Ausgabe der Meteorologie (Lips. 1834 I. 517), schließt sich, ohne eigenes hinzuzufügen, den Ausführungen von Vicomercatus an.

Alexander wie von Olympiodor als ein Ganzes betrachteten und als erstes Epicheirem behandelten Einwand in zwei besondere selbständige Einwände zu zerlegen, deren erster (356a 14--18) eine Schwierigkeit in dem „descensus“ der Flüsse zum Tartaros, und deren zweiter (356a 18—19) eine solche in dem „ascensus“ der Flüsse vom Tartaros zum Gegenstande hätte. Wäre das richtig, so würde Aristoteles die Wunderlichkeit begangen haben, die erste Schwierigkeit in die den angedeuteten Sinn nur sehr nebelhaft und unbestimmt ausdrückenden Worte: „οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν“ zu fassen, um dann die zweite durch den Hinweis auf das ἄνω ποταμῶν aufs stärkste zu pointieren. Aber auch abgesehen hiervon ist die Interpretation unhaltbar, und Vicomercatus konnte nur deshalb auf sie verfallen, weil er die platonischen Ausführungen mißverstanden hat -- worüber sich, wer will, bei ihm selbst vergewissern mag — nnd darum nicht imstande war, den Zielpunkt des aristotelischen Angriffs klar zu erkennen. Aristoteles sucht nachzuweisen, daß die Ströme, den Tartarosgewässern folgend, ab und an die Richtung ihres Laufs umkehren und den descensus in einen ascensus verwandeln müssen, daß also beispielsweise der Okeanos (*o*) einmal von *N* nach *Y*, ein andermal aber von *Y* nach *N* fließen würde. Dies ist ein durchaus einheitliches Argument; es zu zerteilen ist nicht statthaft. Und damit fällt dann die von Vicomercatus auf die Zerteilung gestützte Möglichkeit, die überlieferte Lesart aufrecht zu erhalten. Solange das nicht auf einem andern Weg gelingt, wird daher Alexanders Autorität maßgebend bleiben müssen.

VII.

Über die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes.

Von

Anton Thomsen (Kopenhagen).

In Untersuchungen über das Verhalten Benekes zu Kant in der Geschichte der Ethik hat man, was ganz natürlich ist, die Aufmerksamkeit vorzüglich auf den tiefen Gegensatz gerichtet, der bereits darin liegt, daß Beneke in bewußtem Gegensatz zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" sein erstes Werk die „Grundlegung zur Physik der Sitten" nennt. Für die prinzipiellen Fragen der Ethik ist in der Geschichte der deutschen Philosophie Benekes Verfechtung der rein empirischen Grundlage von größter Bedeutung; ich möchte hier aber daneben auf einen anderen Punkt aufmerksam machen, der mir ebenfalls von prinzipieller Bedeutung zu sein scheint, und der darlegt, daß Benekes Ethik nicht, wie es bisher geschehen ist, unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachtet werden darf, sondern eine sehr interessante Entwicklung zeigt, wie auch, daß Beneke während seines ersten Stadiums, was die prinzipiellen Fragen betrifft, in der Ethik eigentlich eine ganz ähnliche Stellung einnimmt wie Kant während des Stadiums, welches man das zweite genannt hat,[1] und welches wesentlich durch das Reickesche Fragment vertreten wird.[2]

Zum besseren Verständnisse dieses Parallelismus und der Bedeutung dessen, daß Beneke nicht nur im Probleme von der metaphysischen oder der empirischen Begründung der Ethik, sondern

[1] Höffding, Geschichte der neueren Philosophie (1896). II. S. 80 u. f.

[2] Lose Blätter aus Kants Nachlaß, herausgeg. von R. Reicke, I. No. 6 (S. 9—16).

auch zugleich im Probleme von dem Inhalt und der Form der Ethik unter Einwirkung der englischen Ethik am entscheidenden Punkte den Bruch mit Kant unternahm, muß hier nicht nur die metaphysische, sondern auch die formalistische Seite der Kantschen Ethik ins Gedächtnis gerufen werden.

Wenn Kant das Prinzip des guten Willens behauptet, so verlegt er mit Recht den Schwerpunkt aus dem Äußern nach dem Innern, mit Recht tritt er für das Subjektive der Ethik ein; wo Kant aber die Betrachtung: „nur der gute [d. h. nicht-egoistische] Wille ist gut“ so erweitert, daß nur der in sich selbst ruhende, von keinem realen Prinzip geleitete Wille gut sei, wird die subjektive Seite der Ethik mit Unrecht zur alleinigen gemacht. Kant wollte die Gemeingültigkeit behaupten und in enger Verbindung hiermit allen Egoismus ausschließen; der geschichtliche und der psychologische Weg schienen ihm aber nicht ans Ziel zu führen, deshalb griff er, auch wegen des Gewichts, das er mit Recht dem Innern, den Motiven, beilegte, zum kategorischen Intuitionismus. Dieser schließt — von Kants Freiheitsmetaphysik durchaus abgesehen — jeden Inhalt, jedes reale Kriterium aus; um in der Ethik die absolute Gemeingültigkeit zu behaupten, wird eben die Gemeingültigkeit das einzige ethische Kriterium. In der Tat ist es in der Ethik nicht möglich, beim reinen Formalismus stehen zu bleiben, eine Ethik zu verfechten und dennoch die Bestimmung des ethischen Inhalts oder des objektiven Prinzips der Ethik zu unterlassen. Hierzu war Kant denn auch nicht im stande; durch sein Gebot in Betreff der Zwecke und der Mittel, durch den Begriff der „Würde des Menschen“, in seiner Religionsphilosophie und in seiner ganzen angewandten Ethik tritt er in der Tat aus dem Formalismus heraus.

Das Hervorheben der subjektiven Seite der Ethik führt zu zwei in engem Zusammenhang stehenden Prinzipien, deren eins besagt, jede Wertung sei von äußeren Handlungen auf innere Motive zurückzuführen, das andere, die Sanktion des Gewissens müsse die letzte und schließlich die einzig entscheidende werden. Der psychologische Ausdruck dieses Prinzipes ist die Übereinstimmung des Individuums mit dem eignen Selbst, welche die unerläßliche Be-

dingung aller Moral ist. Die Ethik des Formalismus bezeichnet eine Übertreibung dieses Prinzipes; mit Recht wird das Gewissen zur letzten Instanz gemacht. Hätten aber alle Menschen verschiedenes Gewissen, so wäre keine Ethik möglich, und selbst mit einer prästabilierten Harmonie zur Voraussetzung ist es klar, daß die Ethik, wenn das Prinzip der Übereinstimmung mit dem eignen Selbst zum einzigen Prinzip der Ethik gemacht wird, in dem Sinne eine rein formale wird, daß sich nur die Form vorfindet, daß diese Form sich in der Tat aber mit jedem beliebigen Inhalt verbinden läßt. Diesen Standpunkt finden wir vertreten bei Kant, wo dieser in der Ethik noch auf empirischem Boden fußt, also im Reickeschen Fragment. Erst durch die Untersuchung, nach welcher Richtung die Gewissen geschichtlich und psychologisch deuten, gelangen wir zu einem Inhalt, zum objektiven Prinzip der Ethik. Die rein formale Ethik vermag hierüber nichts auszusagen, konsequent muß sie beim rein formalen Gebote stehen bleiben: Du sollst schlechthin so handeln, du sollst das Gesetz um des Gesetzes willen erfüllen. Der klarste Ausdruck für den realen Inhalt der Ethik liegt in dem Begriffe des Umfangs; die psychologische Voraussetzung des Inhalts jeglicher Ethik ist das Gefühl der Lust und der Unlust, und der Inhalt wird mithin durch den Umfang desjenigen Kreises bestimmt, dessen Wohlfahrt der Wertschätzende oder der Handelnde vor Augen hat, eine Strecke, die von den beiden Extremen, dem absoluten Egoismus und dem absoluten Altruismus, begrenzt wird, — wenn diese beiden Extreme in der Tat möglich sind.

Die konsequente formale Ethik muß intuitiv sein, schon eine Begründung des Prinzips der Übereinstimmung mit dem eignen Ich würde auf den Inhalt hinüberführen und das Problem des Umfangs stellen. In der Geschichte der Ethik ist vernunftgemäß deshalb kein solcher konsequenter Formalismus anzutreffen; mehrere ethische Systeme zeigen indes Annäherungen, indem einem rein formalen Kriterium einseitiger Nachdruck beigelegt wird und das objektive Prinzip entweder gar zu sehr in den Hintergrund tritt, oder auch neben, jedoch im Streit mit dem Formalismus als dem fundamentalen Prinzipe, zum Vorschein kommt. Adam Smiths

bezw. Kants Ethik sind Beispiele hiervon. In Deutschland begründete Kant den subjektiven Formalismus, der sich im neunzehnten Jahrhundert ferner verzweigt und bei J. G. Fichte, Herbart wie Schleiermacher viele Verbindungen mit anderen Prinzipien und Gesichtspunkten eingeht.

Die andere Richtung in der Geschichte der deutschen Ethik ist diejenige, welche neben dem subjektiv-formalen Prinzipe das objektive Prinzip der Ethik, den Inhalt, klar und konsequent durchführt. Theoretisch braucht diese Einteilung der Ethik keineswegs mit der Einteilung zusammenzutreffen, die sich nach dem Gesichtspunkte richtet, ob die Ethik metaphysisch oder empirisch ist, faktisch ist dies jedoch in der Geschichte der deutschen Ethik der Fall, am klarsten bei Feuerbach, zum Teil bei Schopenhauer. Bei letzterem finden wir die Sonderbarkeit, daß seine ganze Ethik, wie er sie in „den beiden Grundproblemen der Ethik" entwickelt, eigentlich rein empirisch ist, sich auf die ethischen Systeme stützt, die in England am besten von Hume vertreten sind, mit der für die prinzipielle Ethik so äußerst wichtigen Betonung sowohl des subjektiven als des objektiven Prinzips und mit dem genauen Nachweise der Tragweite dieser Prinzipien, daß sich über diese Ethik aber, ohne eigentlich notwendige Verbindung mit derselben, eine merkwürdige und düstere Wolke, die Metaphysik der pessimistischen Ethik, ausbreitet. Bei dem dritten Vertreter dieser Hauptrichtung, welche man gewöhnlich als die mehr positive Strömung der deutschen Ethik bezeichnet, ist das Verhältnis ursprünglich das umgekehrte. Beneke hielt gleich anfangs die Ethik von jeglicher Metaphysik fern und steht an diesem entscheidenden Punkte im bestimmten Gegensatz zu Kant, trotzdem ist es ihm andererseits nicht gelungen, in seinem ersten ethischen Werke der Ethik realen Inhalt zu verleihen, neben dem subjektiven Prinzipe auch das objektive zu behaupten. Und dennoch ist Beneke eigentlich der erste, der in der deutschen Ethik das objektive Prinzip klar und entschieden als außer dem subjektiven notwendig aufstellt; zwischen Benekes erstem ethischen Werke und seiner großen Ethik liegt nun aber auch eine Entwickelung, die wohl kaum genügend beachtet worden ist. Daß

Beneke so entschieden das Empirische gegen Kants Metaphysik verfocht, hat dahin geführt, daß man einen wesentlichen Ähnlichkeitspunkt zwischen Kant und Beneke im ersten ethischen Stadium des letzteren übersah, indem man nicht bemerkte, daß Benekes Ethik zwei durchaus gesonderte Stadien enthält, und daß der Wendepunkt zwischen diesen beiden als einer der wichtigsten und entscheidendsten in der Geschichte der deutschen Ethik zu betrachten ist.[3])

Im Jahre 1822 erschien Benekes erstes ethisches Werk „Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ebenso wie Kant geht Beneke mit Recht davon aus, daß alle Wertung auf die Motive zurückzuführen sei[4]), hieraus zieht er aber die unrichtige Konsequenz, daß die Ethik ausschließlich auf die Psychologie bauen könne und müsse, freilich nicht auf die Psychologie im weitesten Sinne, die alles Geschichtliche umfaßt, sondern auf eine engere, durch Benekes eigne eigentümliche Methode charakterisierte. Dies steht wieder mit einem großen Mißverständnis Benekes in Verbindung; er meint, die Psychologie sei — zufolge des bekannten Arguments aus der „cognitio rei" — eigentlich die sicherste Wissenschaft, sie könne eine mathematische Gewißheit erlangen, und dies überträgt er auf die Ethik, so daß diese auf mathematische Verhältnisse zwischen psychologischen Größen zu basieren sei.[5]) Dieser Grundgedanke bezeichnet in der Psychologie sowohl die Stärke als die Schwäche

---

3) Jodl hebt in seiner vortrefflichen Entwicklung der Ethik Benekes (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 1882. II, 549) mit Recht hervor, daß diese in der „Grundlegung" wesentlich von Jacobi, weniger aber von englischen Gedanken beeinflußt zu sein scheine. Obschon Beneke gegen Adam Smith polemisiert („Grundlegung", S. 253—256), scheint es mir dennoch, daß er diesem in vielen Stücken nahe steht. Gegen Jodl habe ich einzuwerfen, daß er sich mit Ausnahme der genannten Andeutung nicht näher auf den prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden ethischen Stadien Benekes einläßt. Die beiden anderen mir bekannten Darstellungen (T. Kühn: Die Sittenlehre Benekes 1892, und Gramzow: Benekes Leben und Philosophie 1899) haben ihre Aufmerksamkeit gar nicht auf das hier stattfindende Schwanken gerichtet.

4) Grundlegung, S. 140—156.

5) Grundlegung IX u. f., vgl. Psychologische Skizzen I, 24, II, 578, 597.

Benekes; derselbe zieht die psychische Entwicklung in den Vordergrund hervor und verleiht der Psychologie einen biologischen Charakter, während er anderseits häufig zu einem leeren Spiel mit nicht nur recht unbestimmten, sondern oft sogar durchaus unbestimmbaren Größen führt, was nur anscheinend eine Erklärung gibt. In der Ethik führt diese psychologisch-mathematische Methode und die damit in enger Verbindung stehende Überschätzung der individuellen Psychologie zu einem Formalismus, der allerdings eine Konsequenz des Standpunktes war, der schließlich aber durch seinen inneren Widerspruch die Unhaltbarkeit der Methode und des Standpunktes anzeigte.

Benekes Grundgedanke in der Ethik ist folgender: Es handelt sich darum, das Kriterium des Ethischen zu finden, und da wir nun nach Motiven urteilen, muß dieses rein psychologisch sein. Der Standpunkt der Nützlichkeit kann nicht der entscheidende sein, dieser würde zu einer rein äußeren Betrachtung führen[6]). Statt nun das Verhältnis zwischen der äußeren und der inneren Betrachtung zu suchen, statt zu suchen, ob nicht vielleicht doch eine Harmonie derselben zum Vorschein komme, oder statt näher nachzusehen, ob die objektive Betrachtung nicht notwendigerweise die subjektive, die geschichtliche die individuell-psychologische ergänzen müsse, geht Beneke, der Richtigkeit seines Ausgangspunktes vertrauend, ruhig weiter. Das Kriterium ist nun auch nicht in einem einzelnen Affekte zu finden, denn alle Affekte können dem Guten dienstbar sein, wenn sie nur nicht eine vernünftige Grenze überschreiten. Kein Affekt kann seiner Qualität zufolge von Grund aus als böse gesetzt werden.[7]) Der Gedanke muß sich somit auf natürliche Weise auf die Quantität richten, auf die Stärke der Affekte oder vielmehr auf deren gegenseitiges Verhältnis; kein Affekt darf gar zu großen Raum einnehmen, das Ethische beruht auf einem bestimmten Verhältnisse, auf einem Zustande des Gleichgewichts zwischen gewissen psychologischen Grundfaktoren.[8]) Dieses ist natürlich näher zu bestimmen, um in der Ethik zur Verwendung

[6]) Grundlegung, S. 81, 153, 165—176, 249--250.

[7]) Grundlegung, S. 88—89.

[8]) Grundlegung, S. 167—168, 211, 223, 249, 288—289.

zu kommen, und Beneke stellt denn auch eigentlich dreimal den Versuch dieser Bestimmung an.

Der erste Versuch weist auf Aristoteles hin, das ethische Kriterium wird hier zum „Prinzipe der rechten Mitte“: die Affekte sind gut, wenn sie nicht bis zu den Extremen ansteigen, wenn sie sich gegenseitig das Gleichgewicht halten.[9]) Der zweite Versuch führt, direkt aus Spinoza entnommen und teilweise im Anschluß an letzteren, die Begriffe der Aktivität und der Passivität ein.[10]) Es leuchtet ein, daß diese beiden Versuche in engem Zusammenhang miteinander stehen; von einem Menschen, der nicht dem „Prinzipe der rechte Mitte“ gemäß handelt, wird man oft sagen können, er überlasse sich passiv seinen Trieben, hiermit ist aber kein wirkliches Kriterium des Ethischen gegeben, — nicht einmal subjektiv, denn wo haben wir den subjektiven Maßstab für das rechte ethische Verhältnis und die Stärke der Affekte?

An diesem Punkte haben wir als dritten Versuch Benekes wesentlichsten Beitrag zur Frage, er nimmt hier auf eigentümliche Weise Kants ethischen Synthesenbegriff auf; die Begriffe „der rechten Mitte“ und der Aktivität oder Spontaneität werden hier in Benekes Bestimmung des Gewissens, des Zentralen des Bewußtseins, festgestellt. Das Kriterium des Ethischen beruht auf dem Verhältnisse zwischen dem Zentralen und dem Peripheren des Bewußtseins; der ethische Ausdruck für dieses Zentrale heißt das Gewissen; das Kriterium muß deswegen die Übereinstimmung des Individuums mit dem eigenen Ich werden und das erste — konsequent auch das einzige — Gebot der Ethik lautet: Du sollst deinem Gewissen folgen.[11]) Oder mit anderen Worten, Beneke ist richtig dahin gelangt, wohin die subjektive Betrachtung in der Ethik führen muß; es ist ihm aber von seinen unablässigen mathematischen Operationen in der Psychologie aus nur gelungen, von „Verhältnissen“, „Räumen“, „Größen“ u. s. w. zu reden, ohne daß er genauere Bestimmungen dieses Zentralen gesucht hätte, dieses möge nun in mehr egoistischer oder in mehr sympathischer Richtung führen,

[9]) Grundlegung, S. 168.

[10]) Grundlegung, S. 101—115.

[11]) Grundlegung, S. 130—140, 145—150, 183, 212, 249.

wodurch er sonst in die objektiv-ethische Betrachtung hineingezwängt worden wäre. Er ist beim rein Formalen stehen geblieben und nimmt hier dieselbe Stellung ein wie Kant im Reickeschen Fragment. Ebenso wie bei Kant die strengen Vernunftregeln, denen stets — sogar im Stadium der emotionellen Ethik — so großes Gewicht neben dem moralischen Gefühle beigelegt wird[12]), mit letzterem verschmelzen und zur ethischen Synthese, zur Spontaneität des Ich und zur absoluten Übereinstimmung mit dem eigenen Selbst verdichtet werden,[13]) ebenso werden bei Beneke „die rechte Mitte", die Aktivität, das moralische Gefühl und die Vernunft im zentralen Ich, im Gewissen, oder, wie er es nennt, in der „Wertgebung" vereint. Letztere bezeichnet die notwendige Voraussetzung jeder Moral, die Moral ist kein Gebot der menschlichen Gesellschaft, sondern wird gerade erst durch meine Anerkennung der moralischen Richtigkeit dieses Gebotes zur Moral; das Gewissen, die Sanktion von seiten des Individuums muß in der Ethik das Letzte werden. Zugleich ist es aber klar, daß dies nur ganz formal ist, sowohl Kants Kriterium im Reickeschen Fragmente als Benekes Kriterium in der „Grundlegung" ließe sich ebensowohl mit einer egoistischen als mit einer sympathischen Ethik vereinen. An diesem Punkte aber muß die subjektive Betrachtung nicht normativ, sondern rein psychologisch dem Gewissen einen realen Inhalt zu geben versuchen, und hier werden wir nun zur objektiven Betrachtung geführt, die diesen zu einem Prinzipe formulieren muß, welches nicht nur für den Einzelnen, sondern für die Moral überhaupt das Kriterium des Guten bilden kann. Erst hierdurch gelangt man in der Ethik zur Allgemeingültigkeit; auf dem erwähnten Wege ließ diese sich nach Kants Forderungen nicht mit genügender Sicherheit erreichen, weshalb Kant seine Zuflucht zur Metaphysik nahm; Beneke sucht hier über das rein Formale hinaus zu kommen, weil er aber den Inhalt, das objektive Prinzip der Ethik, nicht zu formulieren vermag, und weil er aus der richtigen Voraussetzung, daß wir nur die Motive

[12]) Werke (H. Hartenstein) II, 238, vgl. Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants (1804). S. 108.

[13]) Lose Blätter, herausgeg. von R. Reicke. I, No. 6 (S. 9—16).

beurteilen, die unrichtige Konsequenz zieht, daß ein äußeres Kriterium überflüssig sei, muß er sich in einem Kreise bewegen.[14])

Benekes Gedankengang setzt sich nun weiter so fort: Jeder Mensch hat einen eigentümlichen Maßstab, seine Überzeugung oder „Wertgebung“, die auf seiner psychologischen Beschaffenheit beruht. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem Prinzip der individuellen Relativität, welches behauptet, das Moralische als in der Praxis ausgeführt, als Handlung, sei stets unter Berücksichtigung der intellektuellen und physischen Fähigkeiten des Individuums zu beurteilen,[15]) und solchen Auffassungen, welche behaupten, die Voraussetzungen rühren von einer Wahl her und die subjektive Grundlage lasse sich nur von einem objektiven Prinzip aus beurteilen.[16]) Der konsequente Egoist ist philosophisch unangreifbar, wenn man ihn vom Prinzipe der Wohlfahrt aus auch sehr wohl verdammen kann, obgleich er selbst dieses vielleicht weder versteht noch respektiert. Durch die ganze entwickelte Grundbetrachtung Benekes äußert sich dieser Intuitionismus: die Voraussetzungen der Ethik lassen sich nicht ethisch beweisen. Handelt ein Mensch seiner ethischen „Wertgebung“ gemäß, so handelt er sittlich, sagt Beneke.[17]) Dann kommt aber die Schwierigkeit, denn Beneke fährt fort: darum kann er aber doch sehr wohl Unrecht begehen, denn die fernere Betrachtung kann zeigen, daß sein Maßstab unrichtig ist, selbst wenn er deshalb nicht unsittlich gehandelt hat.[18]) Hier liegt aber die Frage nach dem objektiven Prinzipe der Ethik auf der Hand; durch seine Distinktion zwischen „unrichtig“ und „unsittlich“ sondert Beneke zwischen der subjektiven Betrachtungsweise, die zum Gewissen als letzter ethischer Instanz führt, und der objektiven, die mittels einer geschichtlichen und psychologischen Untersuchung

[14]) Auch in Schopenhauers Begriffe „der praktischen Vernunft“ finden wir denselben Formalismus entwickelt wie bei Kant im Reickeschen Fragment, und wie hier bei Beneke, nebst einer treffenden Kritik (W. a. W. u. V. Frauenstädt. 8. Aufl. I, 99—109, II, 163—175).

[15]) Grundlegung, S. 265—281.

[16]) Sidgwick: Methods of Ethics. I. cap. VIII, III, cap. I. Höffding: Ethik. Kap. III u. VIII.

[17]) Grundlegung, S. 183, 207—212.

[18]) Grundlegung, S. 177—195.

des Gewissens zum objektiven Prinzipe, in casu zum Prinzipe der Wohlfahrt führt. Was soll das heißen, daß die fernere Betrachtung eine Wertgebung für ethisch verwerflich halten könne? Es ist zu bedauern, daß Beneke in der „Grundlegung“ diese wichtige Betrachtung nicht weiter verfolgt, er weicht mit der Entwicklung aus, daß letztere Wertung, die Wertung eben der „Wertgebung“ nur äußere Handlungen betreffe. Hier hat Beneke die sehr unglückliche Verwechselung des objektiven Prinzipes der Ethik und der subjektiven Grundlage einerseits mit äußeren Handlungen und inneren Motiven anderseits. Alle Wertung äußerer Handlungen ist nur Kasuistik, sagt Beneke, und mit dieser Betrachtung schiebt er das Problem beiseite und kehrt zum Ethischen als nur subjektiv Bestimmten zurück, wodurch auch eben seine „Wertgebung“ ethisch indifferent werden muß.[19]) Seine definitive Beantwortung der Frage nach dem ethischen Kriterium gibt Beneke denn auch nur als das formal-subjektive: „rein durch seine Wertgebung bestimmt zu sein“ oder „als Nichtgegebensein eines die Wertgebung störenden Strebungsraumes“.[20]) Die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums erweist sich, wo Beneke über dasselbe hinaus strebt — was an mehreren Stellen geschieht — und inkonsequent meint, diese „Wertgebung“ ließe sich wieder einer Wertung unterwerfen, wo er von „einer edlen Wertgebung“[21]) und von der Unsittlichkeit des Egoismus redet.[22]) Diese Inkonsequenz zeigt, daß Beneke mit Recht über seine begrenzte Bestimmung hinaus strebte, in seiner ersten ethischen Schrift bleibt es aber beim Umhertappen. Es ist von Wichtigkeit, diese von Beneke gegebene Entwicklung der prinzipiellen Fragen der Ethik zu fixieren, um den Unterschied zwischen seinem ersten und zweiten Stadium klar zum Vorschein zu bringen. In der Tat stand Kant während der Zeit vor seiner definitiven Ethik ganz auf dieselbe Weise und derselben Schwierigkeit gegenüber, während wir aber aus Kants zweitem Stadium in die Metaphysik des dritten Stadiums hineingeführt werden, gehen wir bei

[19]) Grundlegung, S. 163—176, 211—221.
[20]) Grundlegung, S. 175, 211—212, 217.
[21]) Grundlegung, S. 214.
[22]) Grundlegung, S. 264.

Beneke aus dem ersten Stadium zum zweiten über, das ebenfalls rein empirisch ist, jedoch sowohl das objektive wie das subjektive Prinzip der Ethik verficht und somit in der deutschen Ethik eine breitere und festere Basis für die streng wissenschaftliche und allseitige Erörterung der Probleme der Ethik bildet.

Der geschichtliche Verlauf war folgender: 1822 erschien die „Grundlegung“, im Jahre darauf Benekes Schutzschrift für die empirische Methode in der Ethik, 1823—27 widmet Beneke sich psychologischen Studien; der letzte Band der „Skizzen“ erschien 1827. In den „Skizzen“ läßt Beneke sich beiläufig auf ethische Fragen ein, das objektive Prinzip wird nicht angetroffen; man ist aber gewiß berechtigt, aus dem Vorliegenden zu schließen, daß Beneke in Betreff der ethischen Grundfragen denselben Standpunkt einnimmt wie in der „Grundlegung“; einzelne Konsequenzen und minder wesentliche Ansichten sind ein wenig geändert, die Grundauffassung ist aber dieselbe. Der Wendepunkt tritt nach 1827 ein; gewiß ums Jahr 1830; das Entscheidende war für Beneke ganz sicher sein Studium Benthams, den er in deutscher Übersetzung herausgab. Die Jahre 1830—35 scheinen ihn wesentlich mit logischen und psychologischen Studien beschäftigt zu haben, ums Jahr 1835 nimmt Beneke die ethischen Fragen wieder ernstlich auf und 1837—40 erscheint sein ethisches Hauptwerk. Hiermit schließt Benekes ethische Entwicklung ab, 1840—53 liegt er wieder logischen, psychologischen und religionsphilosophischen Studien ob.

1837, im ersten Bande der „Sittenlehre“, liegt die große prinzipielle Umwandlung aber klar und unstreitbar vor; durch die englische Ethik beeinflußt ist Beneke zur bestimmten Formulierung des objektiven Prinzipes gelangt. Er behauptet nun entschieden, die Ethik müsse nebst dem subjektiv-formalen auch ein objektiv-reales Prinzip haben, und letzteres setzt er nun als das Prinzip des allgemeinen Wohls, das in der „Grundlegung“ durchaus nicht berührt wurde,[23])

[23]) Sittenlehre. passim, besonders I, S. 60—104, 219—221, 302. Schon in der Übersetzung von Bentham. Vgl. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II, 549, Note No. 5.

worauf er von diesem Prinzip aus die Frage der individuellen „Wertgebung“ wieder aufnimmt; der höhere Gesichtspunkt ist jetzt bestimmt, und von diesem aus lassen sich wieder die Entscheidungen der einzelnen Gewissen beurteilen, indem Beneke daneben an den beiden bedeutungsvollen Seiten der subjektiven Betrachtung der Ethik festhält, daß jede ethische Wertung auf die Motive zurückgeführt werden müsse, und daß die innere Sanktion stets die letzte und entscheidende sei[24]).

In der „Grundlegung“ war die Stellung des Eudämonismus sonderbar, die prinzipielle Unklarheit des Werkes hatte die genügende Bestimmung des Begriffes verhindert; die Schuld daran ist entschieden dem Formalismus Benekes zuzuschreiben, indem er beim subjektiv-formalen Kriterium stehen blieb. Kants Schreck vor dem Begriffe des Eudämonismus war ihm unbekannt, und an einer einzelnen Stelle scheint er ganz entschieden den Eudämonismus mit seinem formalen Kriterium zu verbinden[25]), eine Art individuell-psychologischen Eudämonismus; zur weiteren Ausführung und Vertiefung kam es aber nicht. Die Sache war nämlich, daß Beneke, so wie er seinen Formalismus jedem Inhalt gegenüber aufstellte, den er zu sehr damit vermengte, was er Kasuistik nannte, die Hoffnung aufgab, irgend eine Wertung der Glückseligkeit mit auch nur einigermaßen allgemeiner Gültigkeit zu finden. Er sah nicht, daß wir den Weg zur Allgemeingültigkeit eben durch den Begriff der Lust haben; die unzähligen verschiedenen und sich widerstreitenden Lüste der Welt verwirrten ihm den Blick für das Gemeinschaftliche und Allgemeine, und dies gab seiner subjektiv-formalen Ethik gleichsam durch Rückwirkung eine weitere Ausführung in individualistischer Richtung.

In der „Sittenlehre“ tritt indes der Gedanke klar hervor, daß alle Ethik in der Tat unmöglich wäre, wenn jede Wertung der Glückseligkeit nur individuell wäre. Beneke gelangt hier also aus dem Individuellen der „Grundlegung“ dahin, daß er auf rein empirischem Wege das Allgemeine der Ethik feststellt. In seiner

---

[24]) Sittenlehre, I, 446—449.

[25]) Grundlegung, S. 171—173.

Polemik in der „Grundlegung“ gegen Kant hat er zum großen Teil eben diese wichtige Forderung des Allgemeinen und Allgemeingültigen übersehen, die sich in der Tat hinter Kants metaphysischer Ethik verbirgt. Hier in der „Sittenlehre“ hat er dasselbe erreicht und gibt diesem Allgemeinen einen empirischen, sicheren Boden; es ist ihm gelungen, das objektive Prinzip genau zu formulieren, indem er erblickt hat, daß in dem Begriffe der Glückseligkeit etwas Allgemeines und Gemeinschaftliches liegt, ohne welches keine soziale Ethik möglich wäre. Wie große Bedeutung Beneke selbst diesem Resultate beilegt, ist daraus zu ersehen, daß der Knotenpunkt seiner Ethik jetzt eben der Nachweis dieses Allgemeinen und Gemeinschaftlichen der Wertung der Glückseligkeit wird, das er in der „Grundlegung“ bezweifelt. Benekes altruistischer Eudämonismus wird auf die fünf „praktischen Kategorien“ aufgebaut, die gerade der Ausdruck für das gemeinschaftliche Psychologische sind, das die Voraussetzung des realen Inhalts der Ethik, des Wohlfahrtsprinzipes sein muß.[26])

Hieraus folgt aber eine Revision seines Verhaltens zu Kant. Kritisierte er Kant in der „Grundlegung“ unter den Gesichtspunkten: Metaphysik, spekulative Methode, Apriori, freier Wille, so behandelt er jetzt den Punkt, der gewiß als der entscheidende zu betrachten ist: Kants Verhalten zum Eudämonismus.[27])

Obschon Beneke das Objektive der Ethik durch die fünf „praktischen Kategorien“ sehr klar hervorhebt, so überschätzt er dennoch stets die hieran geknüpfte psychologische Methode. Er hat Bentham eine sehr wertvolle Ergänzung gegeben, indem er so entschieden das Innere betont, anderseits hätte er aber auch aus Benthams Methode etwas mehr lernen können, als dies der Fall war. Hieraus folgt, daß Beneke auch seine fünf „praktischen Kategorien“ als solche überschätzt[28]), wie Kant die seinigen überschätzte; dieselben sind sehr abstrakt und ließen sich sehr wohl bedeutend reduzieren; darum behalten sie aber doch die Be-

[26]) Sittenlehre, I, S. 228—307, vgl. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II, 256—260.

[27]) Sittenlehre, I, 423—459.

[28]) Sittenlehre, I, 246—249.

deutung, daß sie zeigen, wie Beneke das objektive Prinzip der Ethik erreichte und diesem seinen psychologischen Unterbau gab.

Um Benekes Bedeutung recht zu beurteilen, ist jedoch zu beachten, daß er das objekte Prinzip eigentlich nur aus englischem in deutschen Boden umpflanzte, und daß Schopenhauer ein wenig später (1839) in seiner Ethik unter den Bezeichnungen „Prinzip“ und „Fundament“ der Ethik das Verhältnis zwischen dem objektiven und dem subjektiven Prinzipe der Ethik kürzer und klarer untersucht hat. Dem gegenüber muß dennoch die Suprematie wieder Beneke gewahrt werden, und Bentham gegenüber ist zu bedenken, daß Beneke gerade diesen auf wertvolle Weise ergänzte, indem er die Bedeutung des Innern, das große, wichtige Prinzip der deutschen Ethik, so entschieden betonte. Es ist als sicher zu behaupten, daß Benekes Ethik eine eigentümliche Entwicklung bezeichnet, und daß in derselben einer der größten und entscheidendsten Wendepunkte in der Geschichte der deutschen Ethik liegt.

VIII.

Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Von

Dr. **Ernst von Aster** (München).

1. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

In der Einleitung der Prolegomena vergleicht Kant gelegentlich die Wissenschaft mit einem Turme, den die menschliche Vernunft erbaue. Dabei aber begegne ihr das Eigentümliche, daß sie bisweilen das aufgeführte Gebäude wieder einreiße, um zu sehen, ob das Fundament desselben auch wohl beschaffen sei.

In diesen Worten hat K. den Ursprung jeder erkenntnistheoretischen Fragestellung angedeutet. Die Erkenntnistheorie zielt jederzeit ab auf eine solche voraussetzungslose Nachprüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse, sie will die Antwort geben auf eine solche selbstgeschaffene theoretische Skepsis. Fassen wir diese Skepsis zunächst ganz allgemein so, wie sie der naive Mensch fassen würde, so ließe sie sich in die Frage kleiden: Ist die Welt wirklich so, wie wir sie in der Wissenschaft denken? Diese Frage begegnet indessen bald den in der Geschichte der Philosophie so wohlbekannten Schwierigkeiten. Wenn wir fragen, ob zwei Dinge übereinstimmen, so müssen wir sie vergleichen können. Die Welt aber, wie sie wirklich ist und die Welt, wie wir sie denken, können wir nicht vergleichen, denn soweit wir die Welt, wie sie wirklich ist, kennen, ist sie eben die Welt, wie wir sie denken. Wir sprechen hier von zwei Welten, von denen doch nur die eine

für uns eine greifbare Gestalt hat. Von der andern wissen wir nichts, ja wir machen, scheint es danach, schon eine unberechtigte Voraussetzung, wenn wir überhaupt von ihr und von ihrer Existenz reden.

Löst sich nun mit dieser Überlegung die erkenntnistheoretische Frage selbst in Nichts, in ein Hirngespinnst auf? Das würde heißen: Von einer Prüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse kann niemals die Rede sein; sie zu verlangen, hat überhaupt keinen Sinn. Diese Folgerung würde natürlich zu weit gehen. Was uns jene Überlegung zeigt, ist nur dies, daß der einzige Maßstab, den wir anlegen können, um die Berechtigung der wissenschaftlichen Ergebnisse zu prüfen, stets im eignen Denken gelegen sein muß. Ob unser Denken in einem bestimmten Fall zu diesem oder zu jenem Ergebnis gelangen muß — das ist eine Frage, die durch jene Überlegung nicht abgewiesen werden kann. Mit anderen Worten: Die erkenntnistheoretische Frage hat einen wohlbegründeten Sinn, wenn sie in die Form gekleidet wird: Müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken?

Stellen wir die beiden Fragen nebeneinander, so können wir mit einem K.'schen Ausdruck sagen: Die erste Frage — Ist die Welt wirklich so, wie wir sie denken? — ist eine transzendente Frage, die eben damit über den Rahmen dessen, was wir be antworten können, hinausgeht. Die zweite Frage — müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken, ist eine transzendentale Frage, und damit eine Frage, die wir beantwortet haben müssen, wenn die Befriedigung, die die Wissenschaft uns gibt, eine vollkommene sein soll.

Unser Denken der Welt gibt sich kund in den Urteilen, die die Wissenschaft fällt. Die Frage der Erkenntnistheorie lautet also spezieller: Müssen wir die Urteile, die die Wissenschaft fällt, rückhalts- und bedingungslos anerkennen? Sind die Tatsachen, auf die sich die Wissenschaft in ihren Urteilen stützt und beruft, so beschaffen, daß sie notwendigerweise zu diesen Urteilen führen? Dafür können wir endlich auch sagen: Sind wir berechtigt, auf Grund jener Tatsachen diese Urteile zu fällen? Denn wenn wir zu einem Urteil auf Grund eines Tatbestandes

berechtigt sind, so heißt dies nichts anders, als: Wenn wir jenen Tatbestand daraufhin ins Auge fassen, so müssen wir das in Rede stehende Urteil bejahen.

2. Die synthetischen Urteile a priori als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Frage.

Die Tatsache, daß der letzte Maßstab für die Richtigkeit unserer Urteile in der Notwendigkeit unseres Denkens liegt, ermöglicht zunächst diejenige Art der Prüfung von Urteilen, die wir als den Beweis im gewöhnlichen Sinne des Worts oder als den deduktiven Beweis zu bezeichnen pflegen. Der deduktive Beweis muß, wenn er vollständig sein soll, zurückführen auf eine Definition des Subjekts, er muß bestehen in der Auflösung, in der Analysis des Subjektsbegriffs. Die Urteile, denen gegenüber der deduktive Beweis in Anwendung kommen kann, sind daher „analytische" Urteile. Der deduktive Beweis beruht, wie die Logik uns zeigt, auf dem Satze des Widerspruchs, d. h. er beruht auf der Tatsache oder, wenn man lieber will, auf dem „Gesetz", daß wir nicht dasselbe Urteil gleichzeitig für wahr und für falsch erklären können oder daß, was dasselbe besagt, ein und dasselbe Urteil nur entweder wahr oder falsch sein kann.

Dieses Ergebnis der Logik gehört zu denjenigen, die K., ohne sie weiter zu untersuchen, als gegeben hinnimmt. Er nimmt also an, jedermann sei darin mit ihm einverstanden, daß, wenn wir das Urteil a ist b bejahen, wir das Urteil a ist nicht b verneinen müssen. Darum scheiden für ihn die analytischen Sätze von vornherein aus. Sie sind kein Gegenstand der kritischen Erkenntnistheorie, weil bei ihnen jener erkenntnistheoretische Zweifel, von dem zu Anfang die Rede war, nicht mehr möglich, oder, wie wir auch sagen können, weil er bereits durch die Logik gehoben worden ist. Die Kritik hat es zu tun mit den synthetischen, d. h. mit denjenigen Sätzen, die nicht rein auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, die „noch eines Andern bedürfen".

Dieses „Andre" kann zunächst in dem Hinweis auf einen vorgefundenen Tatbestand bestehen; genauer gesagt: es kann dieser Hinweis auf einen Tatbestand an und für sich uns zu einem Urteil

veranlassen, berechtigen, nämlich zu demjenigen Urteil, das nichts weiter enthält als die Konstatierung eben dieser vorgefundenen Tatsache. Damit ist eine weitere Klasse von Urteilen ausgeschieden — es sind die „synthetischen Urteile a posteriori", wenn man diesen Ausdruck im strengsten Sinne nimmt. Auch sie bilden kein Objekt der erkenntnistheoretischen Untersuchung. So bleiben denn endlich noch übrig die synthetischen Urteile a priori, d. h. die Urteile, die ein Gesetz der Wirklichkeit aussprechen. Der bloße Hinweis auf eine vorgefundene Tatsache kann uns nicht das Recht geben, ein Gesetz zu behaupten, einen allgemeinen Satz, der nicht nur den vorgefundenen, sondern noch eine Reihe andrer Tatbestände mit umfaßt. Ebensowenig kann die Herleitung aus einem Begriff hier etwas nützen. Trotzdem stellen wir jene Sätze mit dem Anspruch auf notwendige Gültigkeit auf. Hier entsteht also in der Tat die Frage: Liegt hier eine Notwendigkeit unseres Denkens vor, bezw. wie läßt sich diese Notwendigkeit formulieren?

Die Frage kann jedoch noch vereinfacht werden. Die synthetischen Sätze a priori werden von K. charakterisiert als Urteile, die, abgesehen vom Satz des Widerspruchs und von dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen, „noch eines Andern" bedürfen. Damit ist gesagt, daß auch sie zum Teil wenigstens auf dem Satz des Widerspruchs und dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen beruhen. Soweit dies der Fall ist, ist die erkenntnistheoretische Untersuchung nach dem gesagten unnötig. Wenn also ein synthetischer Satz a priori erkenntnistheoretisch untersucht werden soll, so muß es die erste Aufgabe sein, ihn einmal des Charakters als empirischer Einzelerkenntnis zu entkleiden, soweit dies geht und ihn zweitens auf eine so allgemeine Form zu bringen, daß er nicht mehr als Folgerung aus einem allgemeineren Prinzip angesehen werden kann. Ist dies geschehen, so haben wir es mit einem reinen synthetischen Satz a priori zu tun. Die Untersuchung der Kritik kann sich also beschränken auf die Betrachtung der reinen synthetischen Urteile a priori.

K. faßt bekanntlich die ganze Untersuchung der Kritik als eine Beantwortung der Frage auf: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Es lag nicht in meiner Absicht, mit dem

soeben Gesagten den Sinn dieser Frage erschöpfend wiederzugeben; es sollte im vorstehenden nur ein Problem formuliert werden, das in der Kritik zweifellos gestellt und beantwortet wird.

3. K.'s Lösung der gestellten Frage in Betreff der mathematischen Sätze.

Zu den synthetischen Sätzen a priori gehören die mathematischen, im besonderen die geometrischen Urteile. Sie sind synthetisch und a priori, insofern sie gelten nicht für das einzelne vorgefundene geometrische Gebilde, an dem wir sie etwa demonstrieren, sondern für eine unendliche Anzahl von Figuren, die uns durch jenes Gebilde repräsentiert werden. Dabei ist zu beachten, daß die Kritik, wie ausdrücklich gesagt wird, nur die Axiome der Geometrie berücksichtigt — in den Axiomen der Geometrie sind eben, soweit die Mathematik in Frage kommt, die „reinen" synthetischen Sätze a priori enthalten, von denen am Ende des vorigen Abschnitts die Rede war.

Die Untersuchung der geometrischen Sätze liegt bekanntlich der transzendentalen Ästhetik ob. Welche Stellung nimmt K. hier diesen Sätzen gegenüber ein? Die erste Frage, die die Erkenntnistheorie einem synthetischen Urteil a priori gegenüber stellen muß, war, wie wir gesehen haben, die: Liegt hier in der Tat eine Notwendigkeit unseres Denkens vor? Wie beantwortet K. diese Frage in Bezug auf die Axiome der Geometrie?

Da, wo er von der Geometrie ausführlicher spricht, in der „transc. Erörterung" der 2. Auflage, soll die Natur des Raumes, von der vorher die Rede gewesen ist, dazu dienen, Licht auf die Natur der geometrischen Sätze zu werfen. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt" (S. 53[1]). Mit anderen Worten: wir haben Urteile, in denen wir etwas aussagen über Eigenschaften des Raumes, bezw. der Gebilde im Raum und in denen wir dies tun mit dem „Bewußtsein ihrer Notwendigkeit" (54). Von dieser Tatsache geht K. aus, er nimmt sie als gegeben an und fragt, wie diese Tatsache möglich sei. Die Antwort lautet: Sie ist möglich,

[1]) Ausgabe von Kehrbach.

wenn wir eine „Anschauung a priori“ annehmen. Nur eine Anschauung a priori oder, wie es an anderer Stelle heißt, ein „Vermögen, a priori anzuschauen“, kann es ermöglichen, daß wir mit unsern Urteilen über sinnlich Gegebenes so über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, wie es in den mathematischen Sätzen geschieht. Die Anschauung a priori macht allein „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich“ (S. 54). — Wenn die Anschauung a priori dies leisten soll, so muß das, was sie begreiflich macht, auch wirklich vorhanden sein. Von einem Vermögen, a priori anzuschauen, zu reden, hat nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß sich in den geometrischen Sätzen eine entsprechende Gesetzmäßigkeit ausspricht, daß wir also in der Tat berechtigt sind, an der Hand einer geometrischen Figur Sätze für alle Figuren aufzustellen, die uns durch diese eine repräsentiert werden, daß hier wirklich eine solche Notwendigkeit vorliegt. Diese Notwendigkeit festzustellen, ist, wie wir gesehen haben, die erste Aufgabe des Erkenntnistheoretikers, wenn er die Ergebnisse der Wissenschaft der erkenntnistheoretischen Prüfung unterwerfen will. K. entledigt sich dieser Aufgabe hier, wie wir sehen, durch den bloßen Hinweis auf die Tatsache, daß wir auf Grund einmaliger Anschauung jene Sätze mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit aussprechen, durch den Hinweis auf das Bewußtsein von der nötigenden Kraft bestimmter Anschauungsinhalte. „Alle geometrischen Grundsätze werden niemals aus allgemeinen Begriffen . . ., sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet“ (S. 52). Auf Grund dieser Tatsache erschließt K. das Vorhandensein einer Anschauung a priori.

Indessen könnte man hier einen Einwand erheben. Man könnte sagen: Daß es eine Anschauung a priori, ein Vermögen a priori anzuschauen — und zwar ein solches, das sich auf den Raum bezieht — gibt, erklärt das Vorhandensein geometrischer Sätze. Wenn wir also annehmen dürfen, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt, so dürfen wir uns als berechtigt ansehen, die geometrischen Axiome als das Ergebnis dieser Anschauung a priori anzusprechen, demnach sie für den Ausdruck

einer Notwendigkeit unseres Geistes zu erklären. Daß wir aber zu jener Voraussetzung berechtigt sind, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt oder geben muß, das hat K. vorher nicht mit Hülfe der geometrischen Sätze, sondern aus anderen Gründen hergeleitet und bewiesen: es ist das Resultat der „metaphysischen Erörterung". Also begnügt sich K., wenn er die Axiome als Ausfluß einer im menschlichen Geiste liegenden Notwendigkeit auffassen will, doch nicht mit dem Hinweis auf die Tatsache der Axiome und ihres eigentümlichen auf der Anschauung basierenden „Beweises", sondern er beruft sich auf andre Gründe.

Dieser Einwand hätte recht, wenn nicht zu jenen Gründen, zu den Beweisgründen in der metaphysischen Erörterung also, wiederum als ein unumgängliches Stück dieselben geometrischen Grundsätze und ihre Herleitung aus der Anschauung gehörten. Um dies zu beweisen, müssen wir uns die Frage vorlegen: Mit welchem Recht darf denn K. behaupten, daß der Raum Anschauung a priori sei, daß er „zur reinen Anschauung gehöre, die a priori im Gemüte stattfindet"? Denn nicht um die Apriorität des Raumes, sondern, wie K. selbst betont, um die anschaulich-apriorische Natur desselben handelt es sich, die letztere macht die Möglichkeit der Geometrie begreiflich.

Den Beweis für diese Behauptung, soweit er hier in Betracht kommt, gibt K. in No. 4 der metaphysischen Erörterung, indem er sich auf zwei Gründe beruft. Der zweite dieser Gründe besteht kurzweg in der Tatsache der geometrischen Sätze, bezw. in der Tatsache, daß diese geometrischen Sätze unmittelbar an der Anschauung demonstrierbar sind. Der erste Grund liegt in der Einheit des Raumes. Weil der Raum einer ist, genauer, weil wir genötigt sind, jeden gegebenen begrenzten Raum als einen Teil des einen, unbegrenzten Raumes aufzufassen, darum ist der Raum Anschauung. Wesentlich identisch damit ist der Abschnitt No. 5, in dem sich K. in ganz entsprechender Weise auf die Unendlichkeit des Raumes bezieht.

Was sind nun diese Behauptungen von der Einheit und von der Unendlichkeit des Raumes — was sind sie für Kant? Sie sind nichts andres, als bestimmte geometrische Axiome — Axiome,

die mit dem Satz, daß jede gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, durchaus auf gleicher Linie stehen. Das ersehen wir aus ausdrücklichen Äußerungen K.s, insbesondere, wenn wir die entsprechende Stelle aus den Zeitargumenten zum Vergleich heranziehen (S. 58). Dort wird von den Axiomen der Zeit gesprochen und als Beispiel dieser Axiome der Satz angeführt, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind mit dem besonderen Bemerken, „so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind“. Von diesem Grundsatz wird dann weiter gesagt (S. 59), daß er sich nicht aus einem allgemeinen Begriff herleiten lasse, sondern „in der Anschauung der Zeit unmittelbar enthalten“ sei. Demselben Gedanken gibt K. in der Inauguraldissertation Ausdruck, wenn er meint, daß wir den uns anschaulich gegebenen Punkt oder Augenblick niemals anders auffassen können, denn als Grenze im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit.

Aus alledem geht deutlich hervor, daß K. seine Lehre von Raum und Zeit auf die geometrischen Sätze gründet. Der einzige Einwand, den man noch erheben könnte, wäre der: Warum hebt K. die Einheit des Raumes besonders hervor, wenn sie doch für ihn keine andre Bedeutung hat, als die übrigen Axiome? Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß das vierte Raumargument zwei Teile enthält — einen negativen und einen positiven. Der negative besagt, daß der Raum kein diskursiver Begriff ist, daß wir zu ihm nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Begriffsbildung, durch ein abstrahierendes Herausheben gemeinsamer Merkmale gelangen. Die Einheit des Raumes ist nun etwas, das diese Möglichkeit sofort abschneidet, darum führt sie K. hier an: Der Raum kann kein diskursiver Begriff sein, weil er keine Allgemeinheit besitzt, weil er nur e i n e r ist. Damit ist zunächst aber nur gesagt, was der Raum n i c h t ist. Wenn wir nun aber weiter bedenken, daß die Einheit des Raumes, wie alle Axiome der Geometrie, sich für uns mit Notwendigkeit aus der Anschauung ergibt, so kommen wir zu dem p o s i t i v e n Resultat: Der Raum ist Anschauung und zwar Anschauung a priori.

Damit ist zugleich der verschiedentlich gegen K. erhobene

Einwand abgewiesen, K. schließe daraus, daß der Raum kein discursiver Begriff ist, auf seine Herkunft aus der Anschauung.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so können wir sagen: Die erkenntnistheoretische Frage, ob in den geometrischen Sätzen eine Notwendigkeit unsres Denkens unmittelbar zum Ausdruck kommt, beantwortet sich für K. ohne weiteres bejahend im Hinblick auf eine bestimmte Tatsache, nämlich auf die Tatsache, daß ein in der Anschauung vorgefundenes geometrisches Gebilde sofort uns nötigt, einen Satz zu bejahen, dessen Anspruch auf Gültigkeit sich nicht nur auf dies vorgefundene Gebilde, sondern allgemein auf den Inhalt eines Begriffs, also auf eine unendliche Anzahl solcher Gebilde erstreckt. Der Satz, daß zwei Seiten eines Dreiecks zusammen größer sind als die dritte, wird von uns bewiesen durch den Hinweis auf ein vorgefundenes oder angeschautes Dreieck. Wenn jemand den Satz bezweifeln wollte, so können wir ihn nur auffordern, an einem beliebigen Dreieck die Größe der Seiten zu vergleichen. Wir erwarten, daß er dann seinen Zweifel fallen läßt. Oder, um das vorhin gebrauchte Beispiel noch einmal anzuführen: Der angeschaute Punkt gibt uns die Überzeugung, daß jeder Punkt eine Grenze im unendlichen Raum ist. — Das ist der Sinn der K.schen Behauptung, daß alle geometrischen Axiome auf einer „Anschauung a priori“ beruhen.

4. Die „Denknotwendigkeit“ der Grundsätze des reinen Verstandes in der Kr. d. r. V.

Den mathematischen Lehrsätzen stellt K. die Gesetze der Naturwissenschaft an die Seite. Auch sie sind synthetische Sätze a priori: Synthetisch, insofern sie Gesetze der Wirklichkeit enthalten, a priori, da sie mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit auftreten. Auch hier kann es sich nur darum handeln, die entsprechenden reinen synthetischen Urteile a priori zu behandeln. Die in der Naturwissenschaft vorliegenden einzelnen synthetischen Urteile a priori müssen also zunächst auf solche reinen Sätze zurückgeführt werden. Sie müssen darauf zurückgeführt werden so, daß die Rechtfertigung des reinen synthetischen Urteils zugleich die Rechtfertigung der zugehörigen Einzelurteile

in sich schließt oder daß, anders gesagt, wenn die Notwendigkeit aufgezeigt ist, den in Rede stehenden reinen synthetischen Satz a priori anzuerkennen, eben damit auch die Notwendigkeit gegeben ist, die von ihm abhängigen synthetischen Sätze a priori überhaupt als gültig anzusetzen. Um ein Beispiel zu gebrauchen, so steht in diesem Abhängigkeitsverhältnis das Kausalgesetz und die einzelnen Kausalurteile. Wenn ich behaupten darf, daß unter gleichen Bedingungen in der Natur gleiches geschehe, so darf ich auch — vorbehaltlich der Vollständigkeit meiner Analyse — behaupten, daß sich Marmor und Salzsäure stets zu Kohlensäure verbinden. Kantisch kann man dies so ausdrücken: Durch „das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt“, wird das „Wahrnehmungsurteil“, daß hier, in einem einzelnen Fall, auf die Vereinigung von Marmor und Salzsäure eine Kohlensäureentwicklung folgte, zu dem synthetischen Urteil a priori oder zu dem „Erfahrungsurteil“, daß immer und überall Marmor und Salzsäure Kohlensäure erzeugen (Proleg. S. 76). Das Wahrnehmungsurteil findet seine Rechtfertigung durch den Hinweis auf die vorgefundene Tatsache, das Erfahrungsurteil durch denselben und den Hinweis auf das Kausalgesetz.

Dabei ist es von keiner Bedeutung, ob man das im vorstehenden gebrachte Beispiel eines Erfahrungsurteils als ein notwendiges im strengen Sinn oder nur als ein in hohem Grade wahrscheinliches gelten lassen will. Es wäre ja möglich, daß neue Versuche uns zu der Überzeugung brächten, daß Salzsäure und Marmor nicht zur Erzeugung von Kohlensäure genügten. Darum gilt jedes naturwissenschaftliche Urteil mit dem stillschweigend gemachten Vorbehalt: so lange nicht neue Erfahrungen eine Änderung erfordern. Für die Naturwissenschaft von entscheidender Wichtigkeit aber ist nur dies: daß wir jenes Urteil als ein wahrscheinliches auf Grund der gemachten Erfahrungen aussprechen dürfen und daß wir die Überzeugung hegen können, jene Wahrscheinlichkeit steigere sich notwendigerweise mit der Genauigkeit und Schärfe unserer Beobachtung, mit der Exaktheit, mit der wir in der Feststellung der Tatsachen verfahren. Auf dieser Grund-

lage beruhen alle naturwissenschaftlichen Gesetze; ohne dieselbe wären sie unberechtigte Verallgemeinerungen. Diese Überzeugung gibt uns das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz, können wir schließlich dafür sagen, berechtigt uns zu der Annahme, daß unter Voraussetzung absolut vollständiger Erfahrung für jeden bestimmten Inhalt sich eine notwendige Verknüpfung mit andrem Voraufgehendem müßte finden lassen, deren Vorhandensein sich allen zukünftigen Erfahrungen gegenüber bestätigt. Diese Überzeugung gilt es erkenntnistheoretisch zu stützen, ihre Denknotwendigkeit zu erweisen.

In dem Nachweis dieser Denknotwendigkeit aber verfolgt nun K. einen durchaus andern Weg, als da, wo es sich um die geometrischen Urteile handelte. Dort begnügte er sich mit dem einfachen Hinweis auf die Tatsache der nötigenden Kraft jener geometrischen Gebilde. Er tat das mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß ein andrer Beweis dieser Sätze von vornherein ausgeschlossen sei: es sind apriorische Sätze der Anschauung, Ergebnisse einer Anschauung a priori, also einer solchen, der die nicht weiter zurückführbare, sondern nur zu konstatierende Eigentümlichkeit anhaftet, daß sie uns nicht nur lehrt, was da ist, sondern was in diesem und allen entsprechenden Fällen da sein muß. Die geometrischen Sätze tragen nach K., weil sie synthetische Sätze a priori in der Anschauung sind, das Eigentümliche an sich, daß jeder Zweifel daran, ob es sich hier wirklich um ein nicht zu umgehendes Gesetz unseres Geistes handelt, durch den Hinweis auf die entsprechende Tatsache sofort gehoben wird. Dies drückt K. auch aus, indem er sagt, es sei bei den mathematischen Sätzen nicht möglich, aber auch nicht nötig, „ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen" (S. 150), sondern die Aufgabe, die ihnen gegenüber bleibe, sei die, „die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen".

So verhält es sich nun nach K. mit den „Grundsätzen des reinen Verstandes" nicht. Sie enthalten nicht die unmittelbare Evidenz, die den mathematischen Sätzen eigen ist (S. 157). Die Eigenschaft, daß sie „nicht in höheren Erkenntnissen gegründet" sind, „überhebt sie daher nicht eines Beweises", eines Beweises,

„ohne den sie gleichwohl den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würden“ (S. 149, 150).

Es ist zweifellos, daß die Art und Weise, in der diese Trennung der zwei von K. unterschiedenen Kategorien von Grundsätzen hier eingeführt wird, geeignet ist, Bedenken zu erregen. Es ist nicht einzusehen, warum die geometrischen Sätze in minderem Grade eines Beweises bedürftig sein sollten als das Kausalgesetz, denn dieselbe Argumentation, wie bezüglich der ersteren, läßt sich auch bei dem letzteren durchführen. Warum behaupten wir, daß in jedem Dreieck die Summe zweier Seiten größer ist als die dritte? Weil, wenn wir ein Dreieck auf das Längenverhältnis der Seiten hin untersucht haben, wir keinem Dreieck mehr in Gedanken ein andres, als dieses Verhältnis der Seiten zuschreiben können. Und warum behaupten wir, daß auf einen bestimmten Vorgang a ein bestimmter Vorgang b folgen müsse? Weil, wenn wir einmal b auf a haben folgen sehen, wir in Gedanken auf a niemals etwas andres als b folgen lassen können oder, was auf dasselbe hinauskommt, wir eine vorgestellte Folge a c nicht für wirklich halten können, es sei denn, daß ein „Grund“ dafür angenommen werden darf. In der Art, wie uns die beiden Sätze hier entgegentreten, kann also ein Unterschied nicht gefunden werden: Sie gehen beide zurück auf eine tatsächlich erlebte Notwendigkeit; wir haben daher kein Recht, den einen für beweisbedürftiger zu erklären, als den andern. Trotzdem stellt K. diesen Unterschied auf; und er gibt demselben noch in andrer, unzweideutiger Weise Ausdruck. In den Prolegomenen betont er, die mathematischen Sätze seien diejenigen gewesen, die ihm zuerst als ein Bollwerk gegen die Humesche Skepsis erschienen seien. Hätte Hume an die mathematischen Sätze gedacht, so würde er sich von der Unhaltbarkeit seines Prinzips der Gewohnheit überzeugt haben, weil die Notwendigkeit der geometrischen Sätze einer Erklärung aus der Gewohnheit unmittelbar widerspricht. Daraus, wie auch aus andern Stellen ergibt sich, daß K. rücksichtlich des Kausalgesetzes an der Möglichkeit des Humeschen Erklärungsprinzips an und für sich nicht zweifelte, daß er nur durch seinen Beweis der zweiten Analogie die Zurückführung des Kausalgesetzes auf die Ge-

wohnheit gegenstands- und bedeutungslos gemacht zu haben glaubte.

Auch hierin kann indessen eine genügende Rechtfertigung der K.schen Unterscheidung nicht gefunden werden. Wir werden also sagen müssen, daß K. sein Vorgehen in dieser Richtung nicht genügend motiviert.

Und doch, scheint mir, wenn wir den Unterschied, den K. hier macht, sachlich genauer ins Auge fassen, werden wir ihm zugeben müssen, daß hier ein Unterschied vorliegt — ein Unterschied, der, wie ich hinzufügen will, auch die verschiedene Behandlung, die K. den beiden Kategorien von Urteilen angedeihen läßt, bis zu einem gewissen Grade rechtfertigt.

Wenn ich an einem Dreieck die Länge der Seiten einmal betrachtet habe, so weiß ich, daß ich bei keinem Dreieck jemals zu einem andern Resultat kommen kann als zu dem, daß zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte. Wenn ich ein b auf ein a habe folgen sehen, weiß ich dann, daß es niemals vorkommen wird, daß ich einmal auf dasselbe a ein c folgen sehe? Natürlich nicht. Die Wahrnehmung einer einmaligen Folge braucht ja nicht die Wahrnehmung einer ursächlich bedingten Folge zu sein. Es kann sein, daß die Ursache von b nicht a, sonder a + x ist und daß ich dies x bei der erstmaligen Wahrnehmung übersehen habe. Die Bedingung dafür, daß das Kausalgesetz nicht verletzt werde, ist nicht die, daß das x stets wahrgenommen worden sei, wenn b folgen soll, sondern daß es einfach dagewesen sei. Ja noch mehr: Das x kann der menschlichen Wahrnehmung überhaupt entrückt sein, es kann etwas sein, das seiner Natur nach unwahrnehmbar ist. Ein Beispiel aus der chemischen Wissenschaft macht das, was ich meine, vielleicht noch klarer. Das Kausalgesetz fordert, daß die gleichen Bedingungen zum gleichen Resultat führen. Nun kommt es in der Chemie vor, daß bei der Zusammenfügung der gleichen Stoffe in den gleichen Gewichtsverhältnissen zwei verschiedene chemische Verbindungen resultieren. Dann sind die gleichen Bedingungen vorhanden — die gleiche chemische Zusammensetzung —, aber es fehlt das gleiche Resultat, denn die beiden Verbindungen haben verschiedene

Eigenschaften. Dann pflegt sich der Chemiker zu helfen durch die Annahme, daß die molekulare Zusammensetzung, die Anordnung der das Molekül zusammensetzenden Atome eine verschiedene sei. Er fügt also, um die Verschiedenheit der Wirkung zu erklären, eine Bedingung hinzu, aber er fügt sie hinzu in einem Gebiet, das der Wahrnehmung seiner Natur nach verschlossen ist. Die Anordnung der Atome kann nicht wahrgenommen werden.

Das Kausalgesetz besagt also nicht, daß dieselbe Tatsache b immer auf dieselbe wahrgenommene Tatsache a folge, sondern es kümmert sich um das Wahrgenommenwerden überhaupt nicht. Wollten wir das Kausalgesetz als ein solches Gesetz für die Wahrnehmung formulieren, so wäre es kein Gesetz mehr. Es ist ein Gesetz für die Welt der Dinge oder für die Welt des Wirklichen und gilt für das unmittelbar Wahrgenommene nur insoweit, als sich die Welt der Dinge im unmittelbar Wahrgenommenen ausspricht. Nun kann man freilich auch von den mathematischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit gelten. Ein Dreieck ist ein Stück Wirklichkeit. Aber das Dreieck ist auch ein unmittelbar Gegebenes und wir müssen von den geometrischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit nur gelten, weil sie für das unmittelbar Gegebene gelten, daß wir sie vom unmittelbar Gegebenen auf die Wirklichkeit übertragen. Daß dem so ist, ersehen wir schon daraus, daß die geometrischen Sätze für das unmittelbar Gegebene auch da gelten und als giltig anerkannt werden, wo diesem unmittelbar Gegebenen kein Stück Wirklichkeit entspricht: in der bloßen Vorstellung. Es macht keinen Unterschied aus, ob ich mir ein Dreieck nur vorstelle oder es wirklich zeichne: im einen wie im andern Fall ist die Summe zweier Seiten größer als die dritte.

Vom unmittelbar Gegebenen muß also die Wirklichkeit unterschieden werden. Sie ist nicht mit dem unmittelbar Gegebenen identisch, sondern sie ist etwas, dessen Beschaffenheit wir auf Grund des unmittelbar Gegebenen erschließen, also, wie wir auch sagen können, etwas, das wir aus dem gegebenen Material herstellen, denkend erschaffen.

Was ergibt sich nun aus alledem? Zunächst jedenfalls das Eine, daß K. in der Tat recht hat, wenn er zwei Arten von synthetischen Sätzen a priori unterscheidet. Wir ersehen auch weiter, daß er diese beiden Arten synthetischer Sätze a priori in durchaus zutreffender Weise charakterisiert: die geometrischen Sätze als synthetische Sätze a priori der Anschauung, denen die „Grundsätze des reinen Verstandes" gegenüberstehen; erstere haben „intuitive", letztre „diskursive Gewißheit" (S. 158), erstere gehen auf „die Anschauung", letztere auf „das Dasein einer Erscheinung" (S. 157), wobei freilich die „Erscheinung" nicht im Sinne des gegebenen Bewußtseinsinhaltes, sondern als „Gegenstand" zu verstehen ist, wie sie in der transzendentalen Ästhetik definiert wird.

Von den erstgenannten Urteilen wurde im Vorstehenden gesagt, daß sie das unmittelbar Vorgefundene, von den letztren, daß sie die Welt der Dinge betreffen. Daß damit das Wesen, der eigentliche Sinn der K.schen Unterscheidung wiedergegeben ist, ergibt sich noch aus einem besonderen Umstand. Auch die mathematischen Sätze werden von uns, wie wir gesehen haben, gefaßt als Sätze, die die Wirklichkeit treffen, ihre Notwendigkeit als eine Notwendigkeit von Relationen der Dinge, der Wirklichkeit. So weit sie dies sind oder so weit sie in dieser Weise gefaßt werden können, fallen sie nun für K. unter den Begriff der Grundsätze des reinen Verstandes und wird für sie derselbe „Beweis" gefordert und gegeben, wie für das Kausalgesetz und die diesem verwandten synthetischen Sätze a priori. Der erste Grundsatz des reinen Verstandes (oder, wie es in der 2. Auflage heißt „das Prinzip" derselben) lautet nämlich: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen" und von diesem Grundsatz heißt es: „Er ist es allein, der die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht" (S. 161). Daher gibt er „unserer Erkenntnis a priori große Erweiterung" — insofern nämlich durch diesen Grundsatz die apriorischen Synthesen der Geometrie zu synthetischen Urteilen a priori über die Dinge werden. Und an andrer Stelle heißt es: „Es gibt reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentümlich beimessen möchte, darum, weil sie nicht

aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen gezogen sind. . . . Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, . . . beruht doch immer auf dem reinen Verstande. Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objektive Gültigkeit a priori gründet und die . . . von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen" (S. 157).

Nun ergibt sich aber weiter die Frage: Wie kommt K. dazu, diesen Grundgesetzen der Wirklichkeit gegenüber von einem „Beweis" zu sprechen, bezw. einen solchen zu verlangen? Was soll dieser Beweis und was leistet er? Die Grundsätze sind allgemeinste Gesetze der Wirklichkeit, sie sind nicht in höheren Erkenntnissen gegründet, darum kann es sich, wie K. selbst hervorhebt, nicht um einen „objektiven Beweis" handeln. Der objektive Beweis besteht in der Herleitung eines Urteils aus einem höheren, allgemeineren. Sondern nur dies kann der Sinn des Beweises sein: es soll gezeigt werden, daß wir, um eine Erkenntnis der Dinge, der Wirklichkeit zu gewinnen, nach den Grundsätzen verfahren, an der Hand der Grundsätze vorgehen müssen. Diese Einsicht aber soll systematisch, prinzipiell gewonnen werden, die Grundsätze selbst sollen nicht der Ausgangspunkt, sondern das Endergebnis der Untersuchung sein. Mit andern Worten: K. geht von der Beantwortung der allgemein gestellten Frage aus: Was ist notwendig, damit wir eine Erkenntnis des Wirklichen erlangen? Oder: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir sagen können, daß hier oder dort eine Erkenntnis des Wirklichen vorliege? Oder endlich: Welches sind die notwendig vorhandenen Kennzeichen ein Wirklichkeitserkenntnis? Dies drückt K. aus, indem er sagt: Der Beweis muß geschehen „aus den subjektiven Quellen der Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt" (S. 150). Der Gegenstand — das ist eben das Wirkliche. Der Beweis geht also aus von einer allgemein durchgeführten Analyse der Erkenntnis des Wirklichen, vielmehr er besteht seinem wichtigsten Teile nach in dieser Analyse.

Stellen wir nun den Grundsätzen d. r. V. noch einmal die geometrischen oder die synthetischen Sätze a priori der Anschauung,

aber eben nur als auf der Anschauung im K.schen Sinn beruhende Urteile gegenüber, so ergibt sich ein Unterschied in der Behandlung als notwendig: die synthetischen Sätze der Anschauung haben als solche nichts mit der Frage nach der Eigenart und den Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis zu tun. Bei ihnen handelt es sich einfach um die Tatsache, daß gewisse Relationen vorgefundener oder vorgestellter Inhalte uns von vornherein mit dem Charakter der Notwendigkeit, der Ausschließlichkeit, des Nicht-anders-vorgestellt-werden-könnens entgegentreten. Es ist uns unmöglich, zwei sich schneidende Geraden uns vorzustellen oder zu zeichnen so, daß die entstehenden Scheitelwinkel ungleich sind. Dieser Tatsache gegenüber hat nun die Erkenntnistheorie nur noch die Aufgabe, das Gemeinsame, den allgemeinen Charakter aller dieser apriorischen Relationen zu bestimmen. K. seinerseits entledigt sich dieser Aufgabe, indem er die synthetischen Sätze a priori der Anschauung auf die „Formen" der Anschauung, auf Raum und Zeit bezieht und diese Formen als die einzigen Quellen solcher synthetischen Sätze bezeichnet. An dieser Lösung der Aufgabe hat man oft und, wie mir scheint, mit Recht Kritik geübt. Ein doppelter Einwand muß hier erhoben werden. Einmal haben durchaus nicht die synthetischen Sätze a priori der Anschauung alle eine Beziehung auf Raum oder Zeit: Zu ihnen müssen auch die Ähnlichkeits- und Gleichheitsurteile gezählt werden, bei denen nach einer solchen Beziehung vergebens gefragt wird. Ferner aber dürfen wir auch nicht sagen, daß alle mathematischen Urteile auf der Anschauung beruhen oder daß wir sie zunächst als Gesetze für das unmittelbar Vorgefundene aufstellen. Die Dreidimensionalität des Raumes dürfte dem widersprechen. Indessen soll auf diese Einwände später noch einmal zurückgekommen werden.

Schließlich ergibt sich die Frage: Hat K. ein Recht, die Darstellung in den Analogien als einen Beweis zu bezeichnen, im Gegensatz zu der einfachen Anerkennung, die den mathematischen Sätzen zu teil wird? Letzten Endes, werden wir sagen müssen, sind beide Darstellungen nicht prinzipiell verschieden, insofern, als sie sich schließlich beide auf eine unmittelbar erlebte Notwendigkeit stützen und stützen müssen. Inwiefern dies bei den

Analogien der Fall ist, wird sich im folgenden ergeben. Das Besondere aber in der K.schen Auffassung der Analogien liegt darin, daß die Notwendigkeit des Kausalgesetzes z. B. nicht als eine letzte, sondern als eine weiter zurückführbare betrachtet wird. Das Kausalgesetz ist notwendig für die Erkenntnis des Wirklichen, weil etwas andres für dieselbe notwendig ist. Diese Zurückführung gewinnt für K. dadurch an Wert, daß für ihn mit dem Kausalgesetz eine Reihe andrer Gesetze auf gleicher Stufe stehen, die also auf ein gemeinsames Moment zurückgeführt werden. Dieses gemeinsame Moment aber wird nicht, wie bei den mathematischen Sätzen, durch Vergleichung, sondern durch direkte Untersuchung, durch direkte psychologische Analyse gewonnen. Dadurch bekommt der letzte Teil der Untersuchung, der aus dem vorher Gesagten nur die Resultate bezüglich der eigentlichen Grundsätze zieht, in höherem Grade den Charakter und das Aussehen eines Beweises, nämlich eines deduktiven Beweises. Das sind eben die Abschnitte, die als „Beweise“ der einzelnen Grundsätze überschrieben sind.

5. Die Bedingungen zur Erkenntnis des Wirklichen.

Der Schlüssel zum Verständnis des „Beweises“ der Grundsätze muß, wie wir aus sachlichen Gründen sowie aus den Worten Ks. gefolgert haben, in der Antwort auf die Frage liegen: Wann reden wir von einer Erkenntnis des Wirklichen? Oder welches sind die Kennzeichen dieser Erkenntnis? K. bezeichnet das Prinzip des Beweises auch als Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung“. Er identifiziert hier also die Erkenntnis des Wirklichen mit der Erfahrungserkenntnis. In welchem Verhältnis beide Begriffe zueinander stehen, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

„Erkenntnisse bestehen“, wie sich K. einmal ausdrückt, „in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt“ (S. 662). Jede Erkenntnis findet ihren Ausdruck in einem Urteil. Im Urteil aber pflegt Subjekt und Prädikat vorhanden und aufeinander bezogen zu sein: Im Subjekt des sprachlich fixierten Urteils haben wir das Objekt oder den Gegenstand, von dem K. hier spricht. Was ist dieses Objekt? Wenn wir von einem Gegenstand alles das fortlassen, von alledem abstrahieren, was wir als Prädikat von

ihm aussagen können, so bleibt uns nichts übrig, als ein „Etwas überhaupt“ (S. 119), aber eben das Etwas, auf das alle jene Prädikate bezogen waren, der Einheitspunkt oder die Einheit der Prädikate. „Objekt ist das, in dessen Begriff ein Mannigfaltiges verbunden ist“ (S. 662).

Das Urteil drückt also eine Verbindung von Vorstellungen aus; aber ist jede Verbindung von Vorstellungen, von Prädikaten ein Urteil? Wir können solche Verbindungen beliebig herstellen. Wüßten wir nun, daß die Objekte, die wir so willkürlich in der Phantasie erdenken, auch jedesmal wirklich existieren, hätten wir mit anderen Worten einen Verstand, der jedesmal das, was er erdenkt, durch sein bloßes Denken auch schafft und ins Leben ruft, einen „intuitiven Verstand“, so würden wir auch eine solche Verbindung als Erkenntnis in Anspruch nehmen können. Aber so ist unser Verstand nicht beschaffen: Bei der beliebigen und willkürlich von uns vorgenommenen Verbindung fehlt die Überzeugung, daß das Objekt, das aus dieser Verbindung hervorgeht, auch existiert, es fehlt damit ein wichtiges Merkmal des Urteils. Wie gewinnen wir diese Überzeugung? Wie gewinnen wir, genauer gesagt, die Möglichkeit, zu entscheiden, ob einer Verbindung von Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand entspricht oder nicht? Darauf antwortet K.: Diese Entscheidung ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand, bevor wir ihn denken, uns gegeben ist. Und er erläutert dies „Gegebensein“ näher durch die Bestimmung: Gegeben werden kann uns ein Gegenstand nur in der Anschauung, er ist gegeben, sofern er angeschaut ist. Es ergibt sich also daraus, daß für K. die Anschauung das einzige Mittel ist, um die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu konstatieren. Deshalb ist die Anschauung ein unumgängliches Teilstück der Erkenntnis, insofern, als wir uns auf die Anschauung beziehen müssen, um die bloße willkürliche Vereinigung von Vorstellungen vom Urteil, von der Aussage über einen wirklichen Gegenstand, zu unterscheiden. Es erübrigt noch die Frage: Was meint K. mit dem Ausdruck, der Gegenstand werde nur in der Anschauung „gegeben“? Es kann natürlich nicht heißen, der Gegenstand sei ein Anschauungsinhalt, denn es ist ja soeben auseinandergesetzt worden, daß der Gegen-

stand die Einheit der Anschauungsinhalte ist, die wir herstellen. Gegeben im strengen Sinn des Wortes kann K. nur diese Anschauungsinhalte, das Anschauungsmaterial nennen, das uns zum Aufbau der Welt der Dinge dient. Aber dieses Anschauungsmaterial, der einzelne Anschauungsinhalt ist für uns eben ein Stück des Gegenstandes, ein Etwas, das uns auf den Gegenstand hinweist oder dasjenige Etwas, das uns „die wirkliche Gegenwart" des Gegenstandes anzeigt, das uns erlaubt, diese wirkliche Gegenwart zu behaupten. Insofern wird uns nun durch die Anschauungsinhalte der Gegenstand gegeben, als wir dann, wenn wir den Gegenstand im Anschluß an die Anschauungsinhalte, auf sie achtend und durch sie geleitet, herstellen, denkend erschaffen oder prädizieren, wir dem so erhaltenen Gegenstand gegenüber das unmittelbare Bewußtsein haben, daß er nicht etwas von uns Gemachtes sei, sondern etwas „Wirkliches", „Objektives", daß er uns ebenso als „gegeben" gegenübertrete, wie die Anschauungsinhalte selbst. Das Gesagte läßt sich vielleicht am besten durch ein Citat aus der Kritik d. r. V. verdeutlichen: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts andres, als dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen" (S. 154). Die „Vorstellung" ist nach K.schem Sprachgebrauch der Begriff des Gegenstandes oder die Gesamtheit dessen, was wir von ihm aussagen; diese Vorstellung soll auf Erfahrung bezogen werden, d. h. mit andern Worten: Wir sollen uns in der Vorstellung des Gegenstandes, in unserm Urteil über ihn, auf Erfahrung, auf die gegebenen Anschauungsinhalte beziehen, nämlich dann, wenn unser Urteil „objektive Realität" haben soll. Der Ausgangspunkt ist dabei für K. das Gegebensein der Anschauungsinhalte, das unmittelbare Erlebnis also, das die Anschauungsinhalte im Gegensatz zu beliebigen Phantasiegebilden charakterisiert. Dieser Begriff des Gegebenseins ist — eben weil er von diesem Erlebnis hergenommen ist, bei K. gleichbedeutend mit einem andern Begriff, der in der

transzendentalen Ästhetik viel gebraucht wird, dem Begriff der Rezeptivität. Das Erlebnis oder das Gefühl des Gegebenseins ist zugleich das Gefühl unseres rezeptiven Verhaltens.

Die Anschauung ist eine notwendige Voraussetzung der Erkenntnis. Es muß eine Anschauung vorhanden sein, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Aber zu eben diesem Zwecke genügt anderseits das bloße Vorhandensein einer Anschauung nicht. Das Urteil enthält ja eine Beziehung des Angeschauten auf einen Gegenstand und die Beziehung kommt nun, wie die Deduktion der Kategorien zeigt, nur zu stande durch die Anwendung bestimmter Begriffe, der Kategorien, bezw. die Erkenntnis kann aufgefaßt werden als die Anwendung dieser Begriffe auf die Anschauungsinhalte oder auf den durch die Anschauungsinhalte gegebenen Gegenstand. Weil also die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Verbindung derselben zu einer als notwendig vorgestellten Einheit, nur durch die Begriffe zustande kommen kann, so stehen diese Begriffe der Anschauung gegenüber als die zweite notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Erkenntnis. Zur Erkenntnis gehören ein gegebenes Anschauungsmaterial und die begriffliche Bearbeitung desselben. Im Gegensatz zur Anschauung ist nun die begriffliche Bearbeitung des Anschauungsmaterials eine spontane Tätigkeit des menschlichen Verstandes. Spontaneität und Rezeptivität wirken also in jedem Erkenntnisakt zusammen. Fassen wir endlich noch einmal das Verhältnis zum Gegenstand ins Auge, so können wir mit K. sagen, daß durch die Anschauung uns der Gegenstand gegeben, durch den Verstand aber „das Vermögen der Begriffe“ gedacht werde (S. 47) oder daß wir in der Anschauung uns dem Gegenstand gegenüber rezeptiv, im Verstande dagegen spontan verhalten. Endlich wird vom Gegenstande in etwas mißverständlicher Weise gesagt, daß er, sofern er angeschaut wird, „das Gemüt affiziere“ (S. 48). Alle diese Behauptungen können wir nach dem Zusammenhang nur als verschiedene Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Tatsache auffassen, für die Tatsache, die ich mich im Vorstehenden möglichst deutlich zu beschreiben bemüht habe.

Wenn K. Anschauung und Verstand „Mittel“ oder auch

„Quellen“ der Erkenntnis nennt, so dürfte dieser Ausdruck mit dem Gesagten zur Genüge gerechtfertigt sein. Daneben aber bedient sich K. noch einer anderen Bezeichnung, von der man gemeint hat, daß sie einen Widerspruch in die K.sche Lehre hineintrage. Er nennt Anschauung und Verstand „Arten“ der Erkenntnis. Um zu verstehen, wie K. zu diesem Ausdruck kommt, muß man sich der Doppeldeutigkeit erinnern, der der Terminus „Erkenntnis“ auch im gewöhnlichen Leben unterliegt. Erkenntnis bedeutet für uns einmal das fertige Resultat unseres Erkennens, also das Urteil bezw. das System von Urteilen, die Wissenschaft. Das Wort bedeutet aber zweitens auch unsere Tätigkeit des Erkennens, die Tätigkeit, die auf die Gewinnung eines Urteils abzielt oder dieselbe ermöglicht. Wenn K. das Wort im ersteren Sinn gebraucht, so sind Anschauung und Verstand Quellen der Erkenntnis, d. h. Voraussetzungen, Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Erkenntnis, nämlich das Urteil, geschaffen wird. Nimmt man das Wort im zweiten Sinn, so sind sie wohl Arten zu nennen, nämlich Arten der erkennenden Tätigkeit oder derjenigen Tätigkeit des Menschen, die zum Urteil führt. Das sind Anschauung und kategoriales Denken; anschauend und begreifend muß sich der Mensch betätigen, wenn er erkennen will. Dabei ist die Anschauung die „unmittelbare Art der Erkenntnis“ im Gegensatz zum Denken, da das letztere erst der Anschauung bedarf, die letztere dem ersteren voraufgehen muß. — Nun sollen bekanntlich in den beiden Hauptteilen der Kritik erst die Sinnlichkeit und dann der Verstand einer Untersuchung unterworfen werden, aber beide eben in ihrer Eigenschaft als Quellen oder Arten der Erkenntnis in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis leisten.

6. Die transzendentale Ästhetik als Grundlage des Beweises der Analogien. (Die „Formen der Anschauung“.)

Die transzendentale Ästhetik wurde im vorstehenden schon einmal kurz behandelt. Es geschah das mit Rücksicht auf die Erklärung der geometrischen Axiome, die die Ästhetik liefern sollte. Es kann nun keinem Zweifel begegnen, daß mit dieser

Erklärung der Zweck und die Bedeutung der transcendentalen Ästhetik nicht — auch nicht der Hauptsache nach — erschöpft ist. Dafür lassen sich zunächst zwei Gründe anführen: 1. Als Ergebnis der transcendentalen Ästhetik erscheint in der Kritik selbst nicht die Erklärung der geometrischen Axiome, sondern die Lehre von Raum und Zeit[2]). Daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, soll bewiesen werden, daß die Eigenart der geometrischen Sätze durch diese Eigentümlichkeit von Raum und Zeit ihre Erklärung findet, wird nur nebenbei erwähnt — und zwar in der ersten Auflage sogar nur als ein Abschnitt der (später sog.) metaphysischen Erörterung, also als ein Beweismoment unter andern für die Apriorität und die anschauliche Natur des Raumes; erst in der zweiten Auflage wird dieser Erklärung der Geometrie wenigstens ein besondrer Abschnitt — die transzendentale Erörterung — gewidmet. Und zweitens geht die Lehre von Raum und Zeit fast unverändert aus der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 in die Kritik über. 1770 aber existierte das Problem der geometrischen Sätze in dieser Form noch nicht für K. —

Was soll nun die transzendentale Ästhetik oder die Lehre von Raum und Zeit, abgesehen von der Erklärung der geometrischen Axiome? Das habe ich am Schluß des vorigen Abschnitts angedeutet: Die Frage nach den Bedingungen oder nach den Kennzeichen der Erkenntnis des Wirklichen führt auf die Frage nach der Bedeutung der Sinnlichkeit für diese Wirklichkeitserkenntnis. Mit dieser Frage befaßt sich die transzendentale Ästhetik. Da nun jene Frage nach der Erkenntnis des Wirklichen die Voraussetzung für den „Beweis“ der Grundsätze in der Kritik bildet, so erklärt es sich aus dem Gesagten auch, wenn, wie weiterhin gezeigt werden soll, die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik als die wichtigsten Grundlagen in jenen Beweisen wiederkehren. Endlich sei noch auf eins hingewiesen. In den Prolegomenen wird die transzendentale Ästhetik so gut wie ausschließlich als Auflösung der Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori der Mathematik möglich? behandelt. Auch dies ist nach dem Gesagten

²) Vgl. auch B. Erdmann, Kritizismus.

verständlich, wenn wir bedenken, daß in den Prolegomenen die Beweise der Grundsätze fehlen, bezw. hinsichtlich derselben auf die Kritik verwiesen wird. Diese schärfere Betonung der mathematischen Sätze und der auf sie bezüglichen Seite der transzendentalen Ästhetik dürfte dann von hier aus in die zweite Auflage der Kritik übergegangen sein, in der sie in der schon erwähnten Scheidung in metaphysische und transzendentale Erörterung zum Ausdruck kommt. —

Es soll in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit betrachtet werden in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis des Wirklichen oder „der Gegenstände" bedeutet und leistet oder, wie wir auch sagen können, sofern und soweit sie uns den Stoff zu unsern Urteilen über die Welt der Dinge liefert. Das drückt K. aus, wenn er davon spricht, daß die Ästhetik die „sinnliche Erkenntnis" behandle. Nach dem im vorigen Abschnitt gesagten bedarf es kaum noch einer besonderen Verteidigung dieses Ausdrucks. Jede Erkenntnis bedarf selbstverständlich der Verstandestätigkeit, um überhaupt Erkenntnis zu sein. Aber es gibt Urteile oder noch genauer Prädikate in Urteilen, die ihre Definition ohne weiteres durch den Hinweis auf eine Erfahrungstatsache finden. Solche Erkenntnisse werden wir mit mehr Recht sinnliche nennen, als die, bei denen dies nicht der Fall ist. Darum sagt K. in der Inauguraldissertation: „Erkenntnisse heißen sinnlich wegen ihrer Entstehung. Daher bleiben sie sinnlich, so viel auch dabei ein logischer Gebrauch von dem Verstande gemacht wird."

Noch eine terminologische Bemerkung ist hier anzufügen. Jede Erkenntnis bezieht sich, wie mehrfach bemerkt, auf einen Gegenstand. In der Anschauung wird uns dieser Gegenstand gegeben — dann fühlen wir uns ihm gegenüber passiv, wir lassen ihn auf uns wirken; bezeichnen wir ihn aber als Ursache, als Substanz oder dgl., achten wir auf sein Verhältnis zur Anschauung oder zu andern Gegenständen, so wird der Gegenstand von uns gedacht und wir sind ihm gegenüber spontan tätig, nicht rezeptiv. Den Gegenstand nun, sofern er uns gegeben wird, nennt K. auch den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung" — unbestimmt, weil durch die Begriffe eben das

„Bestimmen“ des Gegenstandes — im Urteil — erfolgt. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung wird Erscheinung genannt. Erscheinung ist also, wenigstens in der transzendentalen Ästhetik, nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der Gegenstand, aber der Gegenstand, solange er nur als Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis betrachtet wird. Auch die begrifflich bestimmten Gegenstände führen bei K. einen besondern Namen: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomena“ (S. 231).

Um zu zeigen, daß er in der transzendentalen Ästhetik nur mit den Prädikaten der Dinge zu tun hat, die auf Grund der Sinnlichkeit von ihnen ausgesagt werden, „sondert“ K. zunächst „alles das von der Vorstellung eines Körpers ab, was nur der Verstand von ihm denkt“ (S. 49). Er abstrahiert also davon, daß der Körper Substanz ist, daß Kräfte von ihm ausgehen u. s. w. Aber auch nicht alle Prädikate, die wir auf Grund der Anschauung von den Dingen aussagen, interessieren ihn, sondern er nimmt zwei von ihnen heraus: Räumliche und zeitliche Ausdehnung. Diese „gehören zur reinen Anschauung, die a priori im Gemüte stattfindet“. Die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik soll es im besonderen sein, nachzuweisen, daß sie eine solche Stellung einnehmen.

Lassen wir zunächst die Frage, was K. mit dieser eigentümlichen Bezeichnung der Faktoren, um die es sich handelt, meint oder meinen kann, bei Seite und wenden wir uns sogleich zu den Argumenten, mit denen er seine Ansicht belegt. Die Lösung jener Frage ist letzten Endes nur aus der Betrachtung dieser Argumente zu gewinnen.

Es sind bekanntlich vier Argumente oder vier besonders hervorzuhebende Eigenschaften des Raumes und der Zeit, die K. anführt und aus denen er seine Schlüsse zieht. Obgleich im Beweis der Grundsätze, um den es sich mir ja vornehmlich handelt, nicht der Raum, sondern die Zeit die ausschlaggebende Rolle spielt, will ich im Folgenden ausgehen vom Raum, da K. ihn ausführlicher behandelt und das vom Raum Gesagte mit leichter Mühe auf die Zeit übertragen werden kann.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden“ (S. 51). Der Raum ist kein empirischer Begriff — mit dieser Bestimmung begnügt sich K. nicht, er fügt genauer hinzu: „der von äußeren Erfahrungen abgezogen“, abstrahiert worden wäre. Wenn wir einen Begriff von der Erfahrung abstrahieren, „erborgen“, so heißt das: Wir finden das, was wir mit dem Begriff meinen, bezeichnen, in der Erfahrung, im unmittelbar Gegebenen vor. Was verneint also das erste Argument? Daß der Raum unmittelbar von uns vorgefunden wird, daß er also Empfindungsinhalt oder Eigenschaft eines solchen ist. Dasselbe drückt K. im dritten Argument in der schon besprochenen Behauptung aus, der Raum sei kein „diskursiver Begriff“. Wollen wir einen modernen Ausdruck dafür einsetzen, so können wir sagen: Er ist kein Wahrnehmungsbegriff, wie „rot“, „Klangfarbe eines Tones“, „Weichheit“ Wahrnehmungsbegriffe sind. Dabei mache ich besonders darauf aufmerksam, daß K. hier nicht von einer zwei- oder selbst dreidimensionalen Ausdehnung des im Gesichtsfeld Gegebenen, sondern von dem Raum spricht, dem einheitlichen Raum, dessen Unendlichkeit im vierten Argument noch besonders hervorgehoben wird. Diesen Raum finden wir nicht vor, sondern was wir vorfinden, das sind unsere Empfindungsinhalte. Von diesen Empfindungsinhalten nehmen wir freilich an, daß sie uns Kunde geben von einer Welt der Dinge, der Wirklichkeit im Raume, im einen, unendlich ausgedehnten Raume, wir fassen sie auf als Eigenschaften, wenn man will als Erscheinungen der Dinge im Raume (wobei freilich das Wort Erscheinung hier nicht im K.schen Sinne gebraucht wird). Als solche Eigenschaften der Dinge, als das, was an den Dingen haftet, nehmen die Empfindungsinhalte nun selbst für uns einen Ort im Raume an. Aber dies ist nicht etwa dahin zu verstehen, daß jeder vorgefundene Empfindungsinhalt ein Merkmal an sich trüge, das ihn unmittelbar als an einem bestimmten Ort im Raume existierend charakterisierte, so, wie er das Merkmal der Farbe oder der Härte an sich trägt. Die Eigenschaft der „äußeren Erscheinung“, daß sie einen bestimmten Ort im Raum einnimmt, ist kein unmittelbar vorgefundenes Merkmal, sondern wir machen das unmittelbar Vor-

gefundene, die Empfindungsinhalte also, dadurch zur „äußeren Erscheinung", die demnach als solche nichts unmittelbar Vorgefundenes mehr ist, daß wir ihm einen Ort im Raume zuschreiben oder beilegen. Dazu aber muß „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen" (S. 41) — es hätte keinen Sinn, von einem Ort im Raum zu sprechen, wenn wir nicht den Begriff des Raumes hätten. „Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, vielmehr ist diese äußere Erfahrung", d. h. die Erfahrung, das Wissen von etwas, das im Raume ist, „erst durch gedachte Vorstellung allererst möglich".

K. konstatiert in diesem ersten Raumargument die im Grunde für jeden selbstverständliche Tatsache, daß, wenn wir von einem Ding behaupten, daß es im einen, unendlich ausgedehnten Raume sich befinde oder in demselben einen Ort einnehme, wir das, was wir mit dieser Behauptung meinen, nicht so wie eine bestimmte Farbe oder Härte unmittelbar vorfinden können. Darum scheinen mir die Einwände, die man von seiten der empirischen Psychologie gegen das Argument erhoben hat, auf einem Mißverständnis zu beruhen: man hat nämlich gemeint, K. wolle hier, im ersten Argument, einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Merkmalen des Empfindungsinhalts, nämlich zwischen der Farbe eines Inhalts und seiner Ausdehnung im Gesichtsfelde konstruieren.[3]) Ein solcher Unterschied wäre natürlich durch das Gesagte nicht genügend gerechtfertigt. Das Mißverständnis ist augenscheinlich verursacht durch den Terminus „Vorstellung". Dieser Ausdruck ist für uns gleichbedeutend mit Gedächtnisbild oder Phantasieinhalt. Wenn wir also davon sprechen, daß wir einen Gegenstand als in einem Ort des Raumes befindlich oder daß wir zwei Gegenstände als in verschiedenen Orten „vorstellen", so denken wir an das, was uns ein sinnlich wahrnehmbares Bild der Gegenstände von ihrer Lokalisierung im Raume erkennen läßt. Diesen Sinn hat aber das Wort Vorstellung bei K. nicht. Einen Gegenstand

---

[3]) K. kennt tatsächlich einen solchen Unterschied, aber von demselben kann erst viel später die Rede sein, da er erst durch das Vorhandensein der mathematischen Sätze begründet wird.

als diesen oder jenen vorstellen, heißt für K. schlechtweg: von dem Gegenstande dies oder jenes prädizieren. Darum wird in der Inauguraldissertation von dem Vorstellen des seiner Natur nach Unanschaulichen gesprochen und im Anfang der transzendentalen Ästhetik wird das Substanzsein mit zu der Vorstellung eines Körpers gerechnet.

Das zweite Raumargument betont die Notwendigkeit des Raumes. Diese Notwendigkeit wird von K. noch näher bestimmt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“ (S. 51). Der Sinn der Behauptung ist augenscheinlich dieser: Der Raum ist notwendig für die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung. Wir haben den Begriff eines leeren Raumes, eines Raumes ohne Gegenstände, aber wir können niemals den Begriff eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges bilden, ohne ihm in Gedanken auch eine Existenz im Raume anzuweisen.

Man hat gegen K. eingewandt — Herbart z. B. hat diesen Einwand erhoben —, die Notwendigkeit des Raumes für die Dinge enthalte kein besondres Problem, die räumliche Ausdehnung komme den Dingen nicht notwendiger oder nicht in andrer Weise zu, als eine bestimmte Farbe oder Härte. Dies wäre richtig, wenn es sich um die Eigenschaft der Ausdehnung allein handelte, aber es handelt sich um die Existenz im Raume. Dieser Raum ist, wie das erste Argument betont hat, kein Wahrnehmungsbegriff, deshalb kann die Existenz im Raum nicht mit der Härte oder Farbe in Parallele gestellt werden. Mit Recht faßt K. das Ergebnis des zweiten Arguments in den Worten zusammen: Der Raum ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung. Anders gesagt: Die Dinge existieren nur im Raum, sie können ohne den Raum nicht als existierend gedacht werden, die Aufhebung der Existenz des Raumes involviert die Aufhebung der Existenz der Dinge. Aber umgekehrt involviert nicht die Aufhebung der Existenz der Dinge die des Raumes. Der Raum kann als existierend gedacht werden, ohne daß Dinge in ihm sich befinden.

Ein andrer Einwand ist von Stumpf gegen das Argument erhoben worden. Stumpf ist der Meinung,[4]) K. habe hier aussprechen wollen, daß wir zwar eine Fläche ohne Farbe, niemals aber eine Farbe ohne Fläche uns vorstellen können, und er erhob hiergegen berechtigten Einspruch im Namen der Psychologie. Demgegenüber hat schon Cohen[5]) darauf hingewiesen, daß hier in keiner Weise von Farben und Flächen, sondern von den Dingen und dem Raum die Rede ist. Für seine Auffassung berief sich Stumpf[6]) dann auf eine Stelle in der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung“ (S. 49). Ich habe diese Stelle vorhin schon erwähnt. Ihr Zweck scheint mir, wie schon angedeutet, darin zu liegen, daß sie den Leser auf den Inhalt der transzendentalen Ästhetik vorbereitet. K. will dem Leser begreiflich machen, daß er, durch die folgenden Untersuchungen genötigt, die gesamten Prädikate, die wir von Gegenständen auszusagen vermögen, nicht in die zwei Gruppen einzuteilen gedenkt, die er schon erwähnt und gerechtfertigt hat, in solche, die auf Grund des Verstandes und solche, die auf Grund der Sinnlichkeit ausgesagt werden, sondern daß er noch einmal teilen und Prädikate, die einer empirischen von solchen unterscheiden will, die einer „reinen“ Anschauung ihr Dasein verdanken. Das drückt er so aus, daß die „von der Vorstellung des Körpers abgesonderten“ Prädikate in jene drei Gruppen gebracht werden können, von denen die letzte den besonderen Gegenstand der transzendentalen Ästhetik bildet. Ist das der Sinn der angezogenen Stelle, so kann darin jedenfalls nicht, wie Stumpf meint, behauptet sein, daß wir aus einem sinnlichen Anschauungsinhalt beliebig die Farbe weglassen und doch Ausdehnung und Gestalt zurückbehalten könnten und noch weniger

---

[4]) Ursprung d. Raumvorstellung, S. 19.
[5]) K.s Theorie der Erfahrung, S. 105.
[6]) Erkenntnistheorie u. Psychologie.

kann daraus geschlossen werden, daß das zweite Raumargument diesen Inhalt habe.

Ich bin auf diese beiden ersten Raumargumente und die Einwände, die gegen dieselben erhoben werden, etwas näher eingegangen, um zu zeigen, daß es sich in der transzendentalen Ästhetik zunächst, soweit diese ersten beiden Argumente in Betracht kommen, nicht um den Wahrnehmungsinhalt und das Merkmal des Ausgedehntseins im Gesichts- oder Tastfelde, sondern um den Raum und die Existenz im Raum handelt. Der Raum aber ist kein Wahrnehmungsinhalt. Dazu kommt noch ein Moment. Im zweiten Argument gebraucht K. zum erstenmal den Ausdruck, der Raum sei a priori. Er faßt in diesem Ausdruck den Inhalt des ersten und zweiten Arguments zusammen; daß der Raum a priori ist, folgt einmal daraus, daß er kein Empfindungsinhalt ist und dann aus seiner Notwendigkeit. „Der Raum ist a priori" heißt zunächst: Er stammt aus uns, wir finden ihn nicht vor, sondern wir legen ihn in die Dinge hinein. Aber wir tun dies nicht beliebig, sondern wir sind dazu genötigt, mit anderen Worten: der Raum ist kein willkürliches Erzeugnis unserer Phantasie, sondern ein allgemein gültiges und notwendiges Produkt unserer geistigen Tätigkeit. Diese Apriorität stellt zunächst den Raum genau in gleiche Linie mit den Kategorien: Der Begriff der Ursache ist a priori, weil wir das Verursachtsein nicht in der Erfahrung vorfinden und gleichwohl genötigt sind, zu behaupten, daß es so etwas wie Ursache-sein in der Welt der Dinge gibt.

Nun drängt sich hier jedoch ein Einwand auf. Wenn doch der Raum kein Wahrnehmungsinhalt ist, wenn er die Eigenschaft der Apriorität mit den Kategorien teilt, *wie kommt K. dann dazu, ihn in der transzendentalen Ästhetik abzuhandeln?* In der transzendentalen Ästhetik sollen ja diejenigen Prädikate der Dinge behandelt werden, die ihnen zukommen, weil und sofern sie Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind. Was hat nun der Raum mit der sinnlichen Wahrnehmung zu tun, wenn sich doch K. in den ersten Argumenten möglichst bemüht, ihn in die Nähe der Kategorien zu rücken? Darauf gibt das dritte (in der ersten Auflage vierte) Raumargument die Antwort: Der Raum ist a priori,

aber er unterscheidet sich von den Kategorien dadurch, daß er Anschauung a priori ist.

Von diesem dritten Raumargument habe ich weiter oben schon gesprochen. Ich habe dort zu zeigen versucht, daß die Behauptung K.s, der Raum sei Anschauung, sich letzten Endes auf einen bestimmten Grund stützt: auf die Tatsache der geometrischen Sätze. Ich erinnere kurz an das dort Gesagte. Die geometrischen Sätze enthalten Tatsachen, die von uns auf Grund der Anschauung und zwar mit dem unmittelbaren Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit dem Charakter der Apriorität, erkannt werden. Sie sind also Ergebnisse einer Anschauung a priori. „So werden alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet" (S. 52).

In welcher Beziehung steht nun der Raum zu dieser Anschauung a priori? Wenn wir bedenken, in einem wie weiten Sinn K. den Begriff der geometrischen Axiome nimmt, so werden wir auf diese Frage nur antworten können: Alles, was wir überhaupt vom Raume wissen, alle Eigenschaften, die wir ihm beilegen können, sind das Resultat einer solchen Anschauung a priori. Z. B.: Wir behaupten, der Raum sei ein einheitliches Ganzes, das sich ins Unendliche erstreckt. Worauf stützen wir uns in diesem Satz? Auf die Tatsache, daß jeder empirisch gegebene begrenzte Raum sich uns sofort in der Anschauung zu erkennen gibt als Teil eines Ganzen, in dem er enthalten ist oder auf die Möglichkeit, diesen begrenzten Raum in Gedanken ins Unbegrenzte zu vergrößern, oder endlich, wie K. es ausdrückt, auf „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung" (S. 53). Alles dies sind Ausdrücke für einen bestimmten synthetischen Satz a priori in der Anschauung. Oder wir bezeichnen den Raum als eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit. Warum? Weil es in der Anschauung einen synthetischen Satz a priori gibt, daß wir in einem Punkte nicht mehr als drei Linien ziehen können, die aufeinander senkrecht stehen.

In den Prolegomenen beruft sich K. noch auf ein besonderes Beispiel auf geometrischem Gebiete: Die Verschiedenheit gewisser sphärischer Figuren, die Unmöglichkeit, sie zur Deckung zu bringen, kann nur auf Grund einer Anschauung a priori behauptet werden. Solange wir die Figuren nur ihrem Begriffe nach, also dem, was der Verstand von ihnen aussagt, betrachten, können wir nur sagen, daß sie identisch, müßten wir also auch folgern, daß sie vertauschbar sind. Die Anschauung überzeugt uns vom Gegenteil, sie überzeugt uns von der Unmöglichkeit, eine solche Vertauschung auszuführen. So ist auch der für den Raum charakteristische Unterschied der rechten und linken Seite ein Ergebnis der Anschauung a priori. Und schließlich lehren uns die einzelnen Sätze der Geometrie auch nichts anderes, als eben Eigenschaften des Raumes kennen, denn es sind Sätze, die für die Raumformen, für die Gebilde im Raum als solche gelten. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt“.

Genau entsprechendes gilt von der Zeit. Bei den Axiomen von der Zeit kommt im wesentlichen die Behauptung in Betracht, daß die Zeit nur eine Dimension hat, in der Form des entsprechenden synthetischen Satzes a priori in der Anschauung ausgedrückt, daß alle Ereignisse entweder zugleich oder nacheinander sind. Dazu kommt die Unendlichkeit der Zeit. Auch diese Grundsätze gelten auf Grund der Anschauung, wenn auch nicht der äußern; sie sind „in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten“ (S. 59).

Stellen wir nun die Frage, die K. am Beginn der transzendentalen Ästhetik stellt, die grundlegende Frage: Was sind nun Raum und Zeit?, so können wir mit einer kleinen Veränderung des K.schen Wortlauts sagen: es sind Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge, und zwar solche, die zugleich als Ergebnisse einer Anschauung a priori, als Ausdruck einer unserer Anschauung immanenten Gesetzmäßigkeit zu betrachten sind. Für diese Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge aber hatte sich zugleich in den ersten beiden Raumargumenten die eigentümliche Tatsache ergeben, daß es sich hier um notwendige, nicht zu umgehende

Verhältnisse oder Bestimmungen der Dinge handelt, um etwas, das wir nicht umhin können, den Dingen jederzeit zuzusprechen. Dies drückte K. auch so aus, daß er Raum und Zeit Formen der Dinge nannte. Dieser Ausdruck wird näher erläutert durch eine Definition der Inauguraldissertation. Form oder formales Prinzip heißt es dort, soll das genannt werden, das den Grund des allgemeinen Zusammenhangs enthält, durch den alle Dinge und ihre Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt.[7]) Der Raum ist Form der Welt der Dinge, insofern er ein einheitliches Ganzes ist, das die Dinge in sich befaßt. Und ebenso steht es mit der Zeit.[8]) Aber Raum und Zeit werden jetzt, am Schluß der transzendentalen Ästhetik, genauer bezeichnet als Formen der Rezeptivität oder als Formen der Anschauung, weil Raum und Zeit etwas sind, das wir nur kennen lernen aus der Anschauung, weil die Worte Raum und Zeit erst ihren Sinn bekommen durch die Anschauung, weil diese Formen der Welt der Dinge, wie wir sie kennen, aus der Gesetzmäßigkeit unserer Anschauung herstammen.

Die transzendentale Ästhetik sollte, wie erinnerlich, die Sinnlichkeit untersuchen insofern, als sie uns den Stoff zur Erkenntnis der Wirklichkeit, zur Erkenntnis der Dinge liefert. Sie sollte dies tun im Hinblick auf die Beantwortung der allgemeineren Frage, von der vorher die Rede gewesen ist, der Frage: Welches sind die Kennzeichen einer Erkenntnis des Wirklichen; welches sind die Eigenschaften, die der Erkenntnis der Wirklichkeit, der Erkenntnis wirklicher Dinge, als solcher, notwendigerweise, also vor jeder speziellen, einzelnen Erkenntnis, „a priori" zukommen? Diese Frage ist durch die geführte Untersuchung in einer bestimmten Richtung beantwortet: Allen Gegenständen, die wir erkennend be-

---

[7]) Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinet ad idem totum, quod dicitur mundus.

[8]) Hinzuzufügen ist, daß mit jener Stelle in der In.-Diss. auch die Kritik durchaus übereinstimmt, wenn sie Raum und Zeit als Formen der Erscheinungen bezeichnet, da, wie oben schon bemerkt, mit der Erscheinung nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der „Gegenstand" der sinnlichen Anschauung gemeint ist.

urteilen und denen wir also auch Wirklichkeit zuschreiben, müssen wir von vornherein zwei Eigenschaften beilegen, mit denen also auch alle andern Prädikate dieser Dinge sich im Einklang befinden müssen, nämlich räumliche und zeitliche Lokalisation. Wir sind dazu genötigt einmal durch die Tatsache, daß zu jeder Erkenntnis als unumgängliches Hülfsmittel die Anschauung gehört und zweitens durch die unsrer Anschauung innewohnende Gesetzmäßigkeit. Gerade mit Rücksicht auf diese seine Herkunft erfährt nun freilich das gewonnene Resultat eine Einschränkung, von der im folgenden Abschnitt die Rede sein soll.

Bevor ich jedoch hierzu übergehe, ist es vielleicht zum Zwecke der Abwehr von Mißverständnissen am Platze, noch kurz eine mögliche Frage zu beantworten. Ich habe darzulegen versucht, daß der eigentliche Gegenstand der transzendentalen Ästhetik der Raum ist und ich habe dabei vom Raume die räumliche Ausdehnung oder die Gestalt, dieses bestimmte vorgefundene Merkmal von Wahrnehmungsinhalten im Tast- oder Gesichtsfelde unterschieden. Anderseits ist es zweifellos, daß auch dieser Faktoren der Wahrnehmung in der transzendentalen Ästhetik ausdrücklich Erwähnung getan wird. Welche Rolle spielen dieselben in der Erörterung von Raum und Zeit? Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Im gegebenen Gesichtsbild unterscheidet K., wie wir es auch tun, die zwei Momente der Farbe und der Form. Diese unterscheiden sich für ihn dadurch, daß wir imstande sind, das letzte, die Form, in der Anschauung unmittelbar synthetiseh und a priori zu beurteilen: der Anblick der Form gibt uns jene Urteile, durch die wir zur Kenntnis des Raumes gelangen. Über die Farbe können wir dagegen nach K. niemals ein synthetisches Urteil a priori in der Anschauung fällen. Darum gebraucht er den Ausdruck: „Aus der empirischen Anschauung“ eines Gegenstandes „gehören“ Ausdehnung und Gestalt „zur reinen Anschauung“, Farbe, Härte u. s. w. dagegen nur „zur Empfindung“.

(Fortsetzung folgt.)

IX.

The ethical philosophy of Marcus Aurelius.

By

Dr. **James Lindsay,** Kilmarnock.

A significant circumstance was the fact that the Stoic philosophy, in the eventide of its existence, produced three men of such nobility of mind as Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius. In their more developed type of thought, Stoicism was best represented. In their hands, indeed, Stoicism became the noblest of imperfect ethical theories. Marcus Aurelius was the last of the significant Stoics, one, too, in whom pagan ethical philosophy reached its greatest depth, and its finest flowering.

The Stoicism of the time had become an eclectic religious movement, and the old pantheism of the school had given way, it seems not too much to say, to thought of more theistic tendency. Abandonment to the Will of Deity, and impregnable concentration or entrenchment in one's self, despite the moral and intellectual loneliness which such individuality may involve, are the assiduous inculcations of the Emperor Marcus Aurelius. His "Meditations"— the last great product of Stoicism—had a certain inner and mystical affinity with the Neo-Platonism that should follow—a result not to be wondered at when philosophy became, in the Emperor's mystic speculation, so largely concerned with the affairs of practical life. The enforcement of virtuous life has precedence, with him, over subtle speculation as to the origin of things. For interest had been transferred from metaphysical speculation to practical ethics. For all that, his system is not without metaphysical foundation: this is found in its theory of Nature, as moral support

and guide. His discussions of ethical problems are neither systematic nor exhaustive—there is no attempt to make them so. His work is not an intellectual system of the Universe: the ethical philosophy it presents does not derive from being part of a philosophical system which offers itself as an organic whole. There is, however, this fundamental conception underlying all his teaching, namely, that all things form one whole, and constitute a unity. He teaches that this whole is so wisely ordered that the wisdom of each part lies, after the Stoic teleology, in seeking the good of the whole. Hence the Emperor can say,—"All parts of the Universe are interwoven and tied together with a sacred bond. And no one thing is foreign or unrelated to another. This general connection gives unity and ornament to the world. For the world, take it altogether, is but one"[1]. Again he says, "If thou didst ever see a hand cut off, or a foot, or a head lying anywhere apart from the rest of the body, such does a man make himself, as far as he can, who is not content with what happens, and separates himself from others, or does anything selfish. If you have detached yourself from the natural unity—for you were made by Nature a part, but now you have cut yourself off—yet, in your case, there is this beautiful provision, that it is in your power again to unite yourself"[2]. Once more says Aurelius, "He that frets himself because things do not happen just as he would have them, and secedes and separates himself from the law of universal nature, is but a sort of ulcer of the world, never considering that the same cause which produced the displeasing accident made him too. And lastly, he that is selfish, and cuts off his own soul from the universal soul of all rational beings, is a kind of voluntary outlaw"[3]. We thus see the world to be objectively conceived by Aurelius as a unified thing—a cosmos to which all belong. The alternative is always present to him—"either Providence or atoms rule the Universe"[4]. He has his own position clearly defined, however, in his preference for Providence, with its

[1] VII. 9. [2] VIII. 34.
[3] IV. 29. [4] IV. 3.

boundless possibilities and hopes, rather than chance, with its attendant resignation. Very beautiful is the completeness of his contentment with all things—"All things are harmonious to me which are harmonious to thee, O Universe. Nothing is for me too early or too late which is in due time for thee. All is fruit to me which thy seasons, O Nature, bear. From thee are all things, and in thee all, and all return to thee. The poet says 'Dear City of Cecrops!' Shall I not say 'Dear City of God'?"[5]) His view of man's duty, therefore, is to live agreeably to the course of Nature, and harmoniously with other men. But, of course, the fact of evil is a trouble in face of the Providence to which reference has been made. But Stoical courage simply refused to admit the fact, and took the world for perfect. Such evil as there might be must be for the general good. This is precisely one of the defects of the moral philosophy of Aurelius, that the reality of the antagonism of evil to the good is not more decisively felt, and so, too, with respect to the reality of righteousness. A heart that should beat more violently in sympathy with practical triumphs of righteousness, than the pilosophy of Aurelius compelled, was something that could come only by that teaching being transcended. Sincere as Stoical thought always remained, it seems lacking in thoroughness here.

The Deity that, for the Emperor, rules and pervades all things is one that might very well suggest the Deity of monotheism. Only, acquiescence in the Divine will here partakes too much of indifference to what *may* occur, and acceptance of what *must*, as though it were some fate which neither divinity nor humanity can change. For, though Marcus Aurelius, like Epictetus and Seneca, attains some sense of the personality of Deity, yet it is by no means uniform or persistent.

To the ethical philosophy of Aurelius, the soul was indestructible—the dominant and guiding principle of life. In its principle of reason, he found the secret of man's relationship to man, no less than to God, the universal reason. Hence he can say, "Though

[5]) IV. 23.

we are not just of the same flesh and blood, yet our minds are nearly related"[6]. This brotherhood of man, says Aurelius, will lead us not only to strive for the common good, but to pity and forgive.

Man's relation to the Deity is, in Stoical ethics, of fundamental importance. They make God and reason finely identical, and our true good, therefore, lies in conformity with the mind and will of Deity. The life of reason is, therefore, that whereon Aurelius insists. "Hold in honour your opinionative faculty, for this alone is able to prevent any opinion from originating in your guiding principle that is contrary to Nature, or the proper constitution of a rational creature"[7]. For, in Stoical thought, a rational nature is subjectively conceived to belong to all. 'Tis in keeping with such a nature the Emperor says, "If any man is able to convince me, and shew me that I do not think or act right, I will gladly change, for I seek the truth, by which no man was ever injured. But he is injured who abides in his error and ignorance". Such then, is the Emperor's firmly enounced doctrine of humanity, with the dignity and duty that pertain to every man, and every man's work. And if, according to Stoic fatalism, everything is necessarily determined, the determination is along lines that must be optimistically conceived. So the nobility of the Emperor, in keeping with this, says, "It is not seemly that I, who willingly have brought sorrow to none, should permit myself to be sad".

When we turn to the Stoic theory of virtue, as represented in Aurelius, we find the inwardness of virtue remarkable, and it is absolutely self-sufficing. The good man is lord of his own life: he is such a king among men, by reason of virtue, as had never before been dreamed. Thus arose the conception of the impossible wise man of Stoical thought. And the impossibility of the realisation led to its becoming tempered, in the later developments, with practical and practicable forms and insistences.

The Emperor's inculcations contain very much that is undoubtedly excellent, as to the wisdom of life. Powerless were the

---

[6] II. 1. [7] III. 9.

darts of destiny against the inner refuge of Aurelius, with his lofty tranquillity of mind, and deep quickening of soul. The chief fault I should find with it is that it leads too much to passive and quietistic excellencies, and has too few insistences on the active forth-puttings of heroic virtue. I mean, we can easily fear disturbance too much, and carry the limits of prudence too far. It seems to us more important to have the soul cultivate the plenitude of its own energy and power for the performance of actively and generously heroic virtue. When the soul is too exclusively thrown back upon itself, there are attendant dangers of pride and selfconfidence. Still, quietistic excesses apart, the insistence on the importance of being, rather than knowing or doing, has its own value. Those petty and untoward things, towards which Stoicism fosters a contemptuous disregard, may, under higher and more positive ethical law, become sources of joy, strength, and worth.

The Stoical theory of good and evil—both alike absolute—came to be modified, and room and place found for things as human and actually existent. The egoistic and altruistic tendencies were not perfectly harmonized, the stress remaining mainly on the former, and the essentially social character of virtue being imperfectly drawn, even though a certain utilitarian interest and tendency are far from wanting in the teaching of Aurelius.

The future life is left in uncertainty by the Emperor, though he seems not without some sense of the continuance of life after death. He scarcely ever touches on the question. He prefers to centre attention on the life of the present. "Though you were to live three thousand, or, if you please, thirty thousand years, yet remember that no man can lose any other life than that which he now lives, neither is he possessed of any other than that wich he loses"[8]. But his reasoning is as noble as it is peculiar, in this connection, for, just because we have but this all too brief life, we must the more be careful to live it well. "Hark ye, friend; you have been a burgher of this great city, what matter

[8]) II. 14.

though you have lived in it five years or three; if you have observed the laws of the corporation, the length or shortness of the time makes no difference"[9]).

It will be seen, from all that has now been advanced, that the ethical philosophy of Stoics, like the Emperor, came short in this, that it set out from the formal principle of ethical law, and never got the length of the real principle on which goodness, right, and duty must depend. Its whole conception of the principle remains too abstractly conceived: the right, the good, the ideal, must be chosen for their own sakes, but still it is not brought out wherein the right, the good, the ideal do actually consist. Its theory of virtue never transcends itself. The virtue remains defective, in that it consists too much in outward action, to the neglect or disparagement of such interior dispositions as charity, beneficence, tenderness, and spontaneous love. In this way of thinking, there is the tendency, too, to retire too readily from the world, and to sacrifice too little to save and improve it. At any rate, 'tis but a cold and soul-desolating ideal to which it can attain, by dint of proud and self-reliant will. Virtue thus becomes easily too personal and subjective.

The ethical philosophy of Stoicism, at its highest, had need to be lifted into the sphere of personality, and the realm of ends— rational ends for which alone self-denial or renunciation is necessary. But then it will have passed out of the twilight of abstraction into the sphere of noonday—the light of real principles, principles of love that concern persons, human and divine. We are not now concerned to follow it thither. It is enough now to note how far Stoic speculation can carry us.

With Aurelius, as with Epictetus, man's own self-development is that with which nothing in the shape of outward circumstance must be allowed to interfere. But he overlooks too largely the warfare within, no less than without. Nor is destiny, from a higher view point, merely the cross-grained thing it seemed to these Stoic philosophers. Still, high credit must be given to Stoical

9) XII. 36.

thought for the way in which it advanced on Aristotle, and anticipated later and higher thought, in teaching the will of man to conform—in virtue of its free internal dispositions—to the outer limitations imposed on man's power. Its modified determinism made strength of will the prime requisite of man's adjustment to the world's order, and of his control of passion.

A graver and more severe law is required than the Stoical obedience to the law of nature and reason, even though we admit the value of the sacrifice of desire to this Stoical subordination to Nature's law. The life of pure reason is, to Stoical thought, the true life, for the rational is, for it, as we have seen, the real. But such life of pure reason can never be the true, the ideal, life; for not apathy or indifference is our need, but always more and fuller life. Life is the one thing needful; life laughs to scorn oppositions, troubles, losses, failures, and makes them minister to its own progress and development. Life must be at once intense and expansive, so shall it be generous and fruitful.

To the Emperor Marcus Aurelius must be accorded high, though discriminating, praise for his contribution towards the imperishable glory of Stoical ethics, in his setting forth of the intrinsic worth of moral personality, the triumph of man's self-conquest, the actualism of energetic fulfilment of duty in midst of his scheme of lofty idealism, the fundamental place of Divine order or law; for these, and such like insistences, made the Emperor the important connecting link he was between pagan and Christian thought.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1899 und 1900.

Von

H. Gomperz.

(Schluß.)

Der Übergang von Platon zu Aristoteles wird uns naturgemäß vermittelt durch das Buch von

GEORG FINSLER, Platon und die Aristotelische Poetik. Leipzig. K. Spirgatis. 1900. XI u. 252 S.

Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß die aristotelische Poetik noch mehr, als bisher angenommen wurde, von Platon abhängig ist, und zwar zum geringeren Teile polemisch, zum größeren positiv. Leider hat er sich darauf beschränkt, diese seine Absicht unter den Gesichtspunkten: „Die Definition der Tragödie“, „Der Stoff der Tragödie“, „Die Probleme“, „Begeisterung und Talent“, „Entstehung und Einteilung der Poesie“ durchzuführen, und den also betitelten 5 Hauptkapiteln ein 6.: „Eine Vorfrage. Wo stand die verlorene Erklärung der Katharsis?“ voran- und ein 7.: „Platon und die Poesie“ nachzustellen, hat uns aber weder eine zusammenhängende Darstellung der platonischen Poetik gegeben, (was S. 215 ausdrücklich abgelehnt wird), noch auch die ganze Poetik des Aristoteles daraufhin untersucht, was in ihr als fremdes, was als eigenes Gut zu betrachten ist. Diese Einengung des Themas scheint

mir aus einem doppelten Grunde bedauerlich. Denn einerseits hat so die Arbeit von vornherein auf den Charakter des Abschließenden verzichtet, der doch wohl allein den oben angegebenen Umfang rechtfertigen würde; und andererseits hätte namentlich die Ausführung nach der an zweiter Stelle angedeuteten Richtung hin den Verfasser doch wohl zu einer etwas höheren Wertschätzung des aristotelischen Werkes geführt. Gewiß, der ältere der beiden Denker ist dem jüngern nicht nur an Schwung, Tiefe und Geist unendlich überlegen, sondern er ist auch die unvergleichlich poesievollere Natur; allein damit ist keineswegs gesagt, daß er ihn auch in Beziehung auf jenes objektive Interesse an dem Technischen der Dichtkunst übertreffe oder auch nur erreiche, das doch schließlich das Wesen der Ästhetik als Wissenschaft ausmacht. Der Satz, daß „alles Wesentliche" in der Poetik als „platonisches Gut" zu gelten habe (S. IX), scheint mir deshalb beträchtlich über das Ziel hinauszuschießen; denn gerade das Wesentlichste darin kann auch F. nicht auf Platon zurückführen: den Geist der ruhigen und leidenschaftslosen Betrachtung, die den Dichtwerken als einem gegebenen Stoffe gegenübertritt, um sie nach allgemeinen Gesichtspunkten zu beschreiben. Diese Stellung zur Poesie ist vielleicht nicht die absolut wertvollste; sie ist auch keineswegs die einzige, die sich in der Schrift des Aristoteles ausspricht; und sie ist gewiß bei diesem nicht in endgiltiger und vollendeter Weise durchgeführt; aber immerhin ist sie, wie mir scheinen will, die spezifische Stellung der Ästhetik zu ihrem Gegenstande, und insofern vorbildlich für alle und auch noch für unsere Zeit. Doch, mag man auch hinsichtlich dieser allgemeinsten Gesichtspunkte von dem Verfasser abweichen, im einzelnen hat er jedenfalls in dankenswertester Weise eine stattliche Anzahl von Berührungspunkten nachgewiesen. Dieselben hier sämtlich zu besprechen, geht nicht an. Es sei zunächst nur auf die platonischen Parallelen zum 1. Kapitel der Poetik und zur Definition der Tragödie (c. 6 p. 1449b 24ff.) verwiesen, die auf S. 11—67 gesammelt sind, und von denen neben den Belegen für die Bedeutung der μίμησις bei Platon noch drei besonders schlagende hier angeführt sein mögen. Man vergleiche nämlich:

1. Aristoteles, Poet. 1, p. 1447 a 16: διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν· ἢ γὰρ τῷ γένει ἑτέροις μιμεῖσθαι, ἢ τῷ ἕτερα, ἢ τῷ ἑτέρως. —	Platon, Resp. III, p. 398 b ff.: ἅτε γὰρ λεκτέον, καὶ ὡς λεκτέον, εἴρηται . . . οὐκοῦν μετὰ τοῦτο . . . τὸ περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν λοιπόν;
2. Aristoteles, Poet. 1, p. 1447 a 21: ποιοῦνται τὴν μίμησιν ἐν ῥυθμῷ καὶ λόγῳ καὶ ἁρμονίᾳ.	Platon, Resp. III, p. 398 d: τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶ συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ.
3. Aristoteles, Poet. 2, p. 1447 b 28: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας.	Platon, Resp. X, p. 603 c: πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους μιμεῖται ἡ μιμητική.

Daß dann gelegentlich auch da eine Abhängigkeit gesucht wird, wo keine zu finden ist, wird niemand wundernehmen. Und nur gegen die Voraussetzung, daß in allen Fällen von sachlicher und auch sprachlicher Berührung eine ausdrückliche Beziehung auf eine bestimmte Stelle einer platonischen Schrift angenommen werden müsse, sei noch bemerkt, daß m. E. fast überall ebensowohl eine mehr oder weniger bewußte Anknüpfung an vertraute Gedanken und Wendungen vorliegen kann. Doch es ist Zeit, zu der wichtigsten Detailfrage, der nach dem Wesen der Katharsis, überzugehen. In einem einleitenden Abschnitt sucht F. wahrscheinlich zu machen, daß das Versprechen Polit. VIII, p. 1341 b 38: τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ'ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον sich nicht auf das verlorene 2. Buch der Poetik, sondern auf einen verlorenen Schluß der Politik beziehe, in dem von der Rolle der Poesie in der Erziehung hätte gehandelt werden sollen — eine Vermutung, die nicht nur durch den Umstand gestützt wird, daß dieser Begriff bei seinem ersten Vorkommen in der Poetik wie ein bekannter eingeführt wird, sondern auch durch Analogien wie Rhetor. I p. 1369 b 14: δῆλον ἔσται ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν (S. 8). Zur Sache aber ist des Verfassers Hauptgedanke dieser: Zu des Aristoteles neuer „Erklärung der tragischen Wirkung war bei Platon schon fast alles Material vorhanden: die Erregung der Affekte, vornehmlich des Mitleids, durch die Tragödie“ (z. B. Resp. X p. 605 c ff.); „die Bezeichnung von Furcht und Mitleid als der äußern

Grenzen der durch die Poesie erregten Gefühle" (?); „die Betonung des Krankhaften in der Neigung zu Weinen und Klagen, sowie die Ausführung, daß die Tragödie dieser Neigung den Anstoß und die Gelegenheit gebe, sich zu äußern" (Resp. X, p. 606 a f.); „die neue Bedeutung der Katharsis als einer heilsamen, von außen kommenden Erschütterung" (Tim. p. 89a; Sophist. p. 27a; Legg. VII p. 789c); „die Anwendung auf die der Seele innewohnende Furcht, die auf deren krankhaftem Zustande beruht, und unter welche die Verzückung mit einbezogen wird" (Legg. VII, p. 790b ff.); „endlich die homöopathische Natur der ekstatischen Lieder" (Legg. VII p. 791 a). „Was Aristoteles daraus machte, ist folgendes. Erstens dehnte er die homöopathische Wirkung auf das Mitleid aus .... Dann übertrug er die Art der Heilung des Enthusiasmus auf die Furcht überhaupt, und endlich schloß er alle andern Affekte aus" (S. 113 f.). Demnach behalte „in der Hauptsache, daß der Terminus Katharsis medizinische Bedeutung habe — — Bernays recht", aber diese medizinische Bedeutung dürfe nicht mehr als „Entladung" bestimmt werden, vielmehr seien die Worte Poet. 6 p. 1449 b 27: δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν zu übersetzen: „welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Ausgleichung dieser Seelenleiden bewirkt" (S. 116). So dankenswert nun die Heranziehung Platons ist, ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, daß sie uns nötigen würde, in der Interpretation des Aristoteles von Bernays erheblich abzuweichen. Soviel scheint freilich erwiesen: Platon hat gelegentlich den Ausdruck κάθαρσις in der allgemeinen Bedeutung von „Heilung" gebraucht. Nehmen wir nun an, Aristoteles sei ihm in diesem Gebrauche gefolgt, so fragte sich doch: wie heilt denn die Erregung von Mitleid und Furcht die Neigung zu diesen Affekten? F. antwortet: homöopathisch, wie auch (nach Platon) die Tanzmusik die Tanzwut heilt. Allein über die Frage nach dem Sinne dieser Homöopathie geht er leicht hinweg; denn was wir auf S. 109 über ihr Wesen erfahren, erklärt in keiner Weise die Angemessenheit gerade dieser Behandlung. Dagegen wird diese alsbald verständlich, sobald der Begriff der Entladung eingeführt wird. Dieser wird deshalb schon bei Platon als ein nur halb ausgesprochener Nebengedanke vorauszusetzen sein; und

das „verbietet die Parallele mit dem Wiegengesang“ keineswegs; denn wie der Tanzwütige beruhigt wird durch Befriedigung seines Tanzbedürfnisses, so auch das unruhige Kind durch Befriedigung seines Bewegungsbedürfnisses: auch hier spielt schon die „Homöopathie“ herein. Bei Aristoteles aber, der den Gedanken um so viel häufiger und schärfer ausspricht, bliebe das Wesen der „Heilung“ völlig rätselhaft, wenn sie nicht eben als das Sich-Ausweinen des Weinbedürftigen, also als Entladung dieser Affekte verstanden werden dürfte. Und dazu kommt, daß es ja bei Aristoteles Polit. VIII p. 1342a 14 ausdrücklich heißt: γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς — ein Ausdruck, den F. auf S. 116 umsonst zu verflüchtigen sucht („jede Genesung erfolgt unter Lustempfindungen“). Abschließend glaube ich deshalb sagen zu müssen: F. hat zwar die Möglichkeit nachgewiesen, daß das Wort κάθαρσις bei Aristoteles in dem allgemeinen Sinne von „Heilung“ gebraucht werde, und nicht in dem specielleren von „Entladung“; gemeint aber kann auch im ersteren Falle nur eine „Heilung durch Entladung“ sein, so daß diese Frage der Übersetzung an der Auffassung des aristotelischen Gedankens keinesfalls etwas wesentliches ändert.

D. Aristoteles.

HERMANN SIEBECK, Aristoteles. (Frommann's Klassiker der Philosophie. Band VIII). Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff). 1899. 142 S.

„Ein System, das, wie der Aristotelismus, sich schon seit Jahrhunderten ausgelebt hat und demnach von Art und Inhalt des modernen Denkens in vieler Beziehung weit abgelegen ist“ (S. 7) muß einer bündigen und gemeinverständlichen Darstellung, wie sie der Zweck der Frommann'schen Sammlung erfordert, außerordentliche Schwierigkeiten bieten, die jedoch der Verfasser im ganzen mit großem Erfolge überwunden hat. Nach einer Einleitung („Allgemeine Charakteristik des Entwicklungsgangs der griechischen Philosophie vor Aristoteles“) wird zunächst „Aristoteles' Leben“ skizziert. Es folgen Abschnitte über „Metaphysik und Naturphilosophie“, „Das Organische. Leib und Seele“, „Ethik und Staatslehre“, „Kunsttheorie“, „Methodologisches“. Ein zusammenfassendes Kapitel

„Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben“ macht den Schluß. Daraus ist hervorzuheben, daß in historischer Beziehung der Einfluß des Aristoteles auf die Stoa stärker betont wird, als sonst zu geschehen pflegt (S. 130), während andererseits seine Bedeutung für den Neuplatonismus kaum erwähnt, ja der neuplatonischen Kommentatoren gar nicht gedacht wird. Sein Werturteil aber spricht S. dahin aus, daß einerseits die aristotelische Philosophie „das erste umfassende System der Wissenschaft gegeben hat, und zwar nicht bloß als Idee oder Entwurf, sondern nach Möglichkeit in die Tiefe wie in die Breite ausgeführt, unter der Wirkung eines sicheren Bewußtseins der Methode sowohl in Bezug auf die Sammlung des Materials, wie auch hinsichtlich seiner durchgeistigenden Verarbeitung“ (S. 119f.), daß aber andererseits das moderne Denken in doppelter Richtung über ihn hinausschreiten mußte. Denn „es konnte erstens nicht sein Bewenden haben mit jener bei Aristoteles durchgreifenden Vermengung der kausalsachlichen mit der wertsetzenden Betrachtung“; und „was sodann die Welt des Geistigen und namentlich des Ethischen insbesondere betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß die aristotelische Lebensanschauung . . . dem Wesen der Persönlichkeit nicht in zureichender Weise gerecht wird. . . . Daß er das Wesen der ethischen Tugend auf der Grundlage des Gemüts erblickte, diese neue Einsicht kommt bei ihm nicht zur vollen Wirkung, weil er das Gemüt selbst gegenüber dem Denken als das Minderwertige zu achten nicht aufhört, also im Grunde doch auch hier Intellektualist bleibt“ (S. 122f.). Für beide Schwächen des Aristotelismus findet man auch sonst prägnante Ausdrücke: „Das Bedenkliche für die Wissenschaft lag . . darin, daß die Philosophie, insbesondere die Metaphysik auch betreffs der fachwissenschaftlichen Forschung nicht nur das letzte, sondern überall, wo die physikalische Erklärung und Ableitung der Einzelvorgänge noch versagte, das erste Wort haben sollte“ (S. 59). „Für den Begriff vom Werte des Lebens, von dem “die aristotelische Ethik” getragen ist, ist nicht in erster Linie der Kampf und das Ringen wesentlich, sondern die geistige Energie in der Form verständiger Benutzung und Verwertung des begabten Naturells und behaglicher äußerer Ver-

hältnisse“ (S. 102). Dabei liegt jedoch dem Verfasser jede einseitige Unterschätzung des Stagiriten völlig fern, wie sich das überall zeigt. Und namentlich für die Genialität, die sich in der systematischen Bearbeitung bis dahin unbearbeiteter Gebiete zeigt, hat er ein offenes Auge, wie wenn es etwa von der Syllogistik heißt: „Zu bewundern ist bei der absoluten Originalität dieser Leistung namentlich auch die strenge Geschlossenheit und Systematik der wissenschaftlichen Form“ (S. 116). Wenn man trotzdem im einzelnen manches anders wünschte, so liegt das offenbar hauptsächlich an den eingangs erwähnten Schwierigkeiten. Denn angesichts der Kürze der Darstellung wird durch jede Abweichung von der äußersten Präzision in Terminologie und Disposition für den Laien das volle Verständnis der aristotelischen Gedanken gefährdet. So scheint es mir fraglich, ob die Bezeichnung der εἴδη als „Kräfte“ (S. 31) diesem Begriffe völlig adäquat ist; und ebenso dürfte es nicht ganz unbedenklich sein, wenn der Verfasser (S. 30f.), freilich nach dem Vorgange anderer, den Naturprozeß im aristotelischen Sinne „Entwicklung“ nennt; denn mag auch (z. B. S. 35 u. 66) vor der Verwechslung des aristotelischen mit dem modernen Entwicklungsbegriffe gewarnt werden, immerhin ist mit dem Worte die Vorstellung eines Prozesses verbunden, der als Ganzes mit dem Ablaufe der Zeit in einer bestimmten Richtung fortgeht — eine Vorstellung, die für die aristotelische κίνησις gewiß nicht zutreffend wäre. Ferner wird das Verständnis des aristotelischen Gottesbegriffes schon dadurch sehr erschwert, daß dieser vor der Astronomie einerseits, vor der Psychologie andererseits behandelt wird (S. 42ff.); denn so kommen die Motive, welche sowohl seinen Charakter als πρῶτον κινοῦν wie auch den als νόησις νοήσεως bestimmen, nicht voll zur Geltung. Namentlich aber wird der, gerade dem modernen Denken fernliegende Gedanke nicht genug betont, daß das „erste Bewegende“ ein solches nicht etwa als zeitlich früheste, sondern nur als dynamisch oberste Ursache ist; denn so bleibt Raum für Mißverständnisse, von denen der Verfasser gewißlich frei ist. Damit hängt einigermaßen zusammen, daß die aristotelische Lehre vom Unendlichen (auf S. 50) eine wohl allzu stiefmütterliche Behandlung erfährt; denn nicht nur wird überhaupt

bloß das Unendliche der Teilung erwähnt, sondern die Lehre selbst, welche nur ein unendliches Fortschreiten innerhalb endlich bleibender Größen kennt, aber keine unendlichen Größen, tritt nicht ganz deutlich hervor, wenn es heißt: „Das Räumliche und Zeitliche ist dem Gedanken nach ins Unendliche teilbar; diese Art der Teilbarkeit ist aber eben nur potentiell, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhanden". Was ferner die Frage betrifft, ob die Form oder das Einzelding als οὐσία zu betrachten sei, so ist es gewiß berechtigt, die Unterscheidung von „ersten" und „zweiten" Substanzen nicht für abschließend zu erklären (S. 46), und sehr treffend scheint mir auch die Bemerkung: „es beruht nicht auf einer Schwäche, sondern eher auf einem Vorzuge in der Denkweise unseres Philosophen, daß er selbst zu keiner abschließenden Stellungnahme dazu gekommen ist" (S. 45), indem ihn nämlich sein Wirklichkeitssinn ebenso energisch auf das Einzelne, wie sein spekulatives Interesse auf das Allgemeine hingewiesen habe. Aber wenn nun das Problem selbst (S. 45) so paraphrasiert wird, als handle es sich um den Gegensatz von Realismus und Konzeptualismus, so ist das sicher nicht exakt; denn Aristoteles hat gewiß auch da, wo er das Einzelding als Substanz betrachtet, nicht daran gedacht, es seien „die allgemeinen (begrifflichen) Inhalte, die von ihnen ausgesagt werden, . . nur Arten und Weisen, wie das menschliche Denken sich innerhalb der Fülle und Mannigfaltigkeit dieses Wirklichkeitsbereiches orientiert — —". Und um nun dieser Reihe von Bedenken, die jedoch den Wert des schönen Werkes keineswegs herabsetzen wollen, noch ein letztes Glied anzufügen, so befremdet mich auf S. 98f. die Behauptung, zum Behufe der εὐδαιμονία müßten „die sog. äußeren Güter, wie Wohlstand, Ehre, Familienleben, Freundschaft u. a." „in mittlerem Maße vorhanden sein, damit die denkende Betrachtung der Welt weder unter dem Drucke der Verhältnisse verkümmere, noch unter der ausschließlichen Sorge" um dieselben „dauernd gehemmt werde". Denn dies erweckt den Anschein, als ob Aristoteles trotz des Besitzes der ἀρετή wie ein Zuwenig so auch ein Zuviel jener Güter als Störung der „Glückseligkeit" betrachtet hätte, während Polit. IV. 11, p. 1295b 3ff. — und diese Stelle hat S. ja wohl im Auge — das Mittelmaß dieser

εὐτυχήματα nur als die günstigste Bedingung für den Erwerb der Tugend bezeichnet. Zum Schlusse sei es gestattet, zwei sinnstörende Druckfehler anzumerken; denn offenbar ist S. 43, Z. 3 „immateriell“ statt „materiell“, und S. 65, Z. 9 „Bereiche“ statt „Beweise“ zu lesen.

Dr. Heinrich Maier, Privat-Dozent der Philosophie an der Universität und Repetent am ev.-theologischen Seminar zu Tübingen, Die Syllogistik des Aristoteles. Zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der Aristotelischen Logik. Erste Hälfte: Formenlehre und Technik des Syllogismus. Tübingen. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 1900. VII. und 501 S.

Den ersten Band dieses Werkes hat Zeller in dieser Zeitschrift (Band 13, S. 597ff.) angezeigt. Nun liegt der zweite vor. Ein dritter, der „die Genesis der aristotelischen Schlußtheorie und damit der aristotelischen Logik überhaupt darlegen“ soll, wird in Aussicht gestellt. Ihm soll auch „ein Verzeichnis der im ersten und zweiten Teil eingehender behandelten Stellen angefügt werden“, und es so ermöglichen, das Werk „zugleich als Kommentar zu benutzen“. In der Tat wird es auch nur so seine Brauchbarkeit entfalten können. Denn, soweit wenigstens dieser Band in Betracht kommt, hat es seinen Schwerpunkt in der Detail-Exegese. „Mit einer Gesamtdarstellung, die sich nicht auf die genaueste Durchforschung auch des Einzelnen richtet, ist niemand gedient.“ An dieses im Vorwort entwickelte Programm hat sich der Verfasser durchaus gehalten, und so stellt dieser Band speziell eine erläuternde Paraphrase der Analytica priora dar. Natürlich bringt dieser sein Charakter für die Berichterstattung einige Schwierigkeiten mit sich. Denn neben der allgemeinen Disposition des Inhalts kann sie nur einige wenige, mehr oder weniger nach subjektivem Ermessen herausgegriffene Punkte berücksichtigen. Das erste Kapitel enthält „einleitende Untersuchungen“, und bespricht zunächst die Grundbegriffe der Syllogistik, dann die Prämissenumkehrung, und schließlich das Einteilungsprinzip, das der Unterscheidung der drei Schlußfiguren zu Grunde liegt. Hier scheinen zwei Fragen ein längeres Verweilen

zu erheischen. Zunächst die nach der Natur der ὅροι, welche den Syllogismus zusammensetzen. M. faßt sie lediglich als Begriffe im rein formalen Sinn: „Die Prämisse besagt zunächst, daß ein Begriff eine Bestimmung eines andern ist oder nicht ist. Genau das kommt in der Form zum Ausdruck, in welcher die Prämissen in der ersten Analytik fast durchweg erscheinen: Der Begriff A kommt dem Begriff B zu oder nicht zu (τὸ A ὑπάρχει oder οὐχ' ὑπάρχει τῷ B)" (S. 7). Wenn daher Aristoteles (Anal. prior. I. 1, p. 24b 26ff.) sagt: τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταὐτόν ἐστιν. Λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται, so erklärt er (S. 13[1]): „Τὰ τοῦ ὑποκειμένου sind darnach durchweg Begriffe, nicht etwa individuelle Dinge: genauer die Begriffe, die Umfangsteile des ὑποκείμενον sind." Und so sagt er denn auch andererseits von den Prädikaten (S. 18), sie erschienen „auch wenn sie Eigenschaften, Relationen oder andere accidentelle Bestimmungen ausdrücken, als hypostasierte Begriffe. Daß diese Hypostasierung die Voraussetzung der Umkehrbarkeit aller der Prämissen ist, deren Prädikat einer der accidentellen Kategorien angehört, ist klar. Sie setzt aber ihrerseits voraus, daß die syllogistischen Begriffe überhaupt keine kategorialen Verschiedenheiten kennen". Wie ich mich nun mit dieser ganzen Auffassung nicht befreunden kann, so erscheint mir auch das letzte Argument nicht zwingend. Denn es ist nicht von vornherein auszuschließen, daß ein ὅρος bei der Prämissenumkehrung seine Bedeutung insofern ändert, als er das eine Mal eine Qualität, das andere Mal die mit dieser Qualität behaftete Substanz bezeichnet. Wenn es z. B. Anal. prior. I. 2, p. 25a 25 heißt: ἄνθρωπος οὐ παντὶ ζῴῳ, ζῷον δὲ παντὶ ἀνθρώπῳ ὑπάρχει, so steht nichts im Wege, ἄνθρωπος das eine Mal als die Eigenschaft des Menschseins, das andere Mal aber als das Wesen Mensch aufzufassen, und dies liegt jedenfalls näher, als mit M. παντὶ ἀνθρώπῳ zu deuten als: allen Unterbegriffen des Begriffes Mensch. Doch die Entscheidung dieser Frage hängt von ganz anderen Gesichtspunkten ab. Anal. prior. I 27, p. 43a 25 sagt Aristoteles: Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, οἷον Κλέων καὶ

Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ αἰσθητόν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα . . τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται, τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ αὐτῶν ἕτερα, οἷον ἄνθρωπος Καλλίου καὶ ἀνθρώπου ζῷον. Und wenn es hier schon an und für sich höchst gewaltsam scheint, Kallias und Kleon als Individualbegriffe und nicht als Einzelwesen zu fassen, so wird dies völlig unmöglich, da die ὅροι ausdrücklich als ὄντα bezeichnet werden. Auch kann sich M., wo er diese Stelle anführt (S. 291), nur so helfen, daß er übersetzt: „die Realitäten und ihre subjektiven Abbilder, die Begriffe", wovon aber im Texte garnichts gesagt ist. Aber völlig entscheidend ist doch erst eine andere Erwägung. Τὰ τοῦ ὑποκειμένου, meint M., sind die Unterbegriffe des Subjektsbegriffs. Aber warum werden denn nur diese berücksichtigt, und nicht auch τὰ τοῦ κατηγορουμένου, die Unterbegriffe des Prädikatsbegriffs? Dies erklärt Aristoteles geradezu für unmöglich Anal. prior. I 27, p. 43b 17: Αὐτὸ δὲ τὸ ἑπόμενον οὐ ληπτέον ὅλον ἕπεσθαι, λέγω δὲ οἷον ἀνθρώπῳ πᾶν ζῷον, ἢ μουσικῇ πᾶσαν ἐπιστήμην, ἀλλὰ μόνον ἁπλῶς ἀκολουθεῖν, καθάπερ καὶ προτεινόμεθα. καὶ γὰρ ἄχρηστον θάτερον καὶ ἀδύνατον. Aber warum sollte das ἄχρηστον καὶ ἀδύνατον sein, wenn es sich wirklich nur darum handelte, das Umfangsverhältnis zweier Begriffe festzustellen? Warum sollte man das Umfangsverhältnis der Kreise A und B in der Figur:



bloß feststellen können durch die beiden Sätze: Ein Teil von *A* ist *B*, und: Ein Teil von *B* ist *A*, und nicht durch den einen Satz: Ein Teil von *A* ist ein Teil von *B*? Man sieht, die ganze Syllogistik würde eine andere Gestalt annehmen, wenn dies möglich wäre. Und was stünde dem anderes entgegen, als daß eben (nach Aristoteles) der einzelne Satz nicht bloß ein Umfangsverhältnis von Begriffen aussagt, sondern von einer οὐσία eine Eigenschaft prädiziert? M. E. steht es deshalb mit den syllogistischen ὅροι so, daß in ihnen diese beiden Gesichtspunkte in ungeschiedener Einheit enthalten sind, und d. h.: es steht auch bei der Deduktion nicht anders als bei der Induktion; denn von dieser sagt M. selbst, und

gewiß mit Recht (S. 390): „Die καθ' ἕκαστα, die uns in der Definition der Epagoge begegnen, sind in Wirklichkeit überhaupt die Einzelinstanzen im Gegensatz zu dem zu beweisenden allgemeinen Satz, gleichviel ob ihre Subjekte Individuen sind oder spezielle Begriffe". Das zweite aber ist die Stellung des Verfassers zu dem Streite, ob für die Einteilung der Schlußfiguren die Stellung oder das Umfangsverhältnis der Begriffe des Syllogismus maßgebend sei — ein Streit, in dem bekanntlich namentlich Überweg jene, Trendelenburg diese Ansicht verfochten hat. M. stellt sich im wesentlichen auf Seite des letzteren, wie aus der folgenden Zusammenfassung seiner eingehenden Untersuchung hervorgeht: „Das Gesamtergebnis ist demnach folgendes. Die Einteilung der syllogistischen Formen in die drei Figuren beruht auf dem begrifflichen Umfangsverhältnis, in dem der terminus medius zu den beiden äußern Begriffen steht. Das Unterscheidungsprincip sieht zunächst von dem gegenseitigen Verhältnis der letzteren ab. Aber weiterhin wird auch dies fixiert. Und die syllogistischen Begriffe erscheinen in sämtlichen Figuren in Subordinationsreihen geordnet, innerhalb deren die Folge durch den Grad der Allgemeinheit bestimmt ist. Diese Begriffsreihen werden graphisch dargestellt, die ὅροι selbst numeriert. So erhält der allgemeinste Begriff auf den syllogistischen Linien die erste Stelle und das vorderste alphabetische Zeichen (in der 1. Figur A, in der 2.: M, in der 3.: Π), die (?) niedrigste aber steht an letzter Stelle und wird mit dem hintersten Buchstabenzeichen (Γ, Ξ, Σ) bezeichnet. Das ist die θέσις der Begriffe. Gelegentlich wird die Subjekts- oder Prädikatsstellung des Mittelbegriffs als Erkenntnisgrund für die Bestimmung der Figuren verwendet. Aber das geschieht doch nur, sofern aus der Urteilsstellung des Mittelbegriffs auf sein Umfangsverhältnis zu den anderen Begriffen geschlossen werden kann. Als Einteilungsgrund für die Unterscheidung der Figuren ist jene nirgends gedacht. Deshalb kann auch die Galenische Ergänzungsfigur, sofern sie sich lediglich auf dieses angebliche Prinzip gründet, in der Logik des Stagiriten keine Stelle beanspruchen" (S. 71). Das 2. Kapitel behandelt „die syllogistischen Formen", zunächst die Syllogismen der Tatsächlichkeit, dann die der Notwendigkeit,

endlich jene der Möglichkeit. Besonders im 3. Teil geht der Verfasser mit Aristoteles recht hart ins Gericht, wie er denn überhaupt gelegentlich bemüht ist, ihm logische Fehler und Flüchtigkeiten nachzuweisen (so namentlich S. 161, 180, 331f., 488); und damit hängt zusammen, daß er in der Hauptsache (und wohl mit Recht) die geschichtliche Fortbildung der Aristotelischen Logik durch Theophrast auch als einen sachlichen Fortschritt beurteilt (s. namentlich S. 132 und 206ff.). Dagegen scheint mir ein anderer, allgemeinerer Vorwurf, den er gegen den Stagiriten erhebt, nicht hinreichend begründet zu sein, der nämlich, er verwechsle den „metaphysischen“ und den „syllogistischen“ Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit (S. 152 und 188). Unter syllogistischer Notwendigkeit nämlich versteht M. nicht, wie man glauben sollte, die Notwendigkeit, mit der die Conclusio aus den Prämissen folgt. Diese Deutung ist ganz ausgeschlossen, da es sich an den betreffenden Stellen garnicht um Schlußfolgerungen handelt, sondern um Sätze, welche eine Notwendigkeit aussagen. Nun sollte man weiter meinen, eine solche ausgesagte Notwendigkeit könne nur entweder logisch einen Widerspruch ausschließen, oder metaphysisch einen Kausalnexus betreffen. M. aber macht auch diesen Unterschied nicht, ja er scheint sogar die (in diesem Sinne) logische Notwendigkeit die metaphysische zu nennen, und sie einer (nicht näher erklärten) syllogistischen entgegenzusetzen. So heißt es z. B.: „Der syllogistische ὅρος ist nicht als solcher der Träger von notwendigen Bestimmungen. Diese Sachlage verkennt der Philosoph. Er schreibt dem Begriff Kleid, der ihm in der Prämisse: ‚Kleid ist möglicherweise Weißes‘ gegeben ist, an und für sich die Notwendigkeit zu, nicht Lebewesen zu sein. Darin liegt wieder eine Verwechslung des syllogistischen und des metaphysischen Begriffs“ (S. 152). Und wieder: „Im aristotelischen Beispiel soll Schwan mit Notwendigkeit nicht Mensch sein. Allein sobald man versucht, eine Notwendigkeitsprämisse mit einer Möglichkeitsprämisse syllogistisch zu verbinden, muß selbstverständlich die Notwendigkeitsprämisse, auch wenn sie in einem metaphysischen Begriffe wurzelt, auf den Vorzug der zeitlos ewigen Geltung verzichten und in die Sphäre des Veränderlichen und Schwankenden, in der die Möglichkeit

ihre Heimat hat, herabsteigen — — —. Und der Satz ‚kein Schwan ist Mensch‘ läßt sich, nachdem der Begriff (!) Schwan in die Reihe der Naturwesen (!) eingetreten ist, in Form eines Möglichkeitssatzes fassen. — — Die aristotelische Argumentation beruht wieder auf einer Verwechslung des metaphysischen und des syllogistischen Begriffs“ (S. 188). Hier ist mir die Meinung des Verfassers vollkommen unverständlich geblieben. Nach einem dritten Kapitel über „die allgemeinen Regeln des Syllogismus“ folgt ein viertes über die „Voraussetzungsschlüsse“, in dem M. zuerst die ἀπαγωγὴ διὰ τοῦ ἀδυνάτου, sodann „die gewöhnlichen Voraussetzungsschlüsse“ bespricht. Hinsichtlich der ersteren nun scheint mir nur jene Erklärung anfechtbar, die er dafür gibt, daß Aristoteles den apagogischen Schluß als μέρος des συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως bezeichnet (Anal. prior. I. 23, p. 40b 25). Das Schema der ἀπαγωγή gibt Aristoteles selbst Anal. prior. II. 11, p. 61a 27 mit den Worten an: εἰ τὸ A τῷ B παντὶ ὑπράχει, μέσον δὲ τὸ Γ, ἐᾶν ὑποτεθῇ τὸ A . . . μὴ παντὶ . . . τῷ B ὑπάρχειν, τῷ δὲ Γ παντὶ, ὅπερ ἦν ἀληθὲς, ἀνάγκη τὸ Γ τῷ B . . . μὴ παντὶ ὑπάρχειν. τοῦτο δ’ ἀδύνατον, ὥστε ψεῦδος τὸ ὑποτεθὲν· ἀληθὲς ἄρα τὸ ἀντιμείμενον. Daß also Aristoteles die ad absurdum geführte Annahme als ὑποτεθέν, oder auch als ὑπόθεσις bezeichne, steht fest, und wird auch von M. nicht geleugnet. Allein schon Sigwart hat vermutet, nicht aus diesem Grunde nenne der Philosoph den apagogischen Schluß hypothetisch, sondern weil bei der ἀπαγωγή die Falschheit der absurden Konsequenz nicht erwiesen, sondern vorausgesetzt werde. M. aber geht nun noch weiter, und behauptet, die Hypothese, von der das Verfahren den Namen habe, sei „der Zusammenhang, auf den sich die zum Demonstrandum führende Folgerung gründet. Welcher Art diese Hypothesen sind, läßt Aristoteles nicht im Dunkeln. Das allgemeine Schema für dieselben lautet: Der zu beweisende Satz ist wahr, wenn aus seinem kontradiktorischen Gegenteil sich ein Absurdum erschließen läßt“ (S. 236f.). Zur Begründung dieser Behauptung beruft er sich einmal (S. 240[2]) auf Anal. prior. I. 44, p. 50a 32ff., wo gesagt wird, die ἀπαγωγή unterscheide sich dadurch von andern hypothetischen Folgerungen, daß hier die Gegner καὶ μὴ προδιομολογησάμενοι συγχωροῦσι διὰ τὸ φανερὸν εἶναι τὸ ψεῦδος.

Allein offenbar mit Unrecht. Denn hier wird ja das προδιομολογεῖν überhaupt nur für die Falschheit des Absurdum in Erwägung gezogen, und diese Stelle wäre also etwa mit Sigwarts Interpretation zu vereinigen, nicht aber mit der des Verfassers. Wenn dieser dann weiter auf jene Stellen Gewicht legt (S. 236[2]), wo es heißt, die Ableitung des Absurdum aus dem ὑποτεθέν sei ein Syllogismus, das Demonstrandum aber werde ἐξ ὑποθέσεως bewiesen, so scheint mir auch das keineswegs zwingend; denn hier kann man leicht ergänzen ἐξ ὑποθέσεως ἅτε ψευδοῦς οὔσης, wie ja auch an der citierten Stelle gesagt war: ψεῦδος τὸ ὑποτεθὲν· ἀληθὲς ἄρα τὸ ἀντικείμενον. Von vornherein aber spricht gegen M.s Ansicht, daß sie ihn zu der Behauptung nötigt (a. a. O.): „Daß hiernach durch dasselbe Wort ὑπόθεσις zwei ganz verschiedene Elemente des apagogischen Verfahrens bezeichnet werden, ist kein Einwand gegen diese Auffassung." Entscheidend aber fällt m. E. folgende Erwägung in die Wagschale. M. selbst nämlich sagt (S. 241) von der Hypothesis in seinem Sinne, daß dieselbe „im Grunde lediglich besagt, daß eine These dann wahr sein müsse, wenn ihr kontradiktorisches Gegenteil sich wirklich als unmöglich erweisen läßt". Dies aber ist einfach das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Ist es nun denkbar, daß Aristoteles dieses Prinzip als eine ὑπόθεσις bezeichnet hätte, d. h. als einen Satz, den man sich eigentlich (wie M. selbst S. 255 bemerkt) von Fall zu Fall vom dialektischen Gegner zugestehen lassen muß? Diese Frage kann, glaube ich, unbedenklich verneint werden. Dann ist aber auch des Verfassers Erklärung hinfällig, und als das Gemeinsame der apagogischen und anderen hypothetischen Schlüsse bleibt dann im Sinne des Aristoteles nur das übrig, daß in beiden Fällen eine „Annahme" gemacht wird, nur daß dieselbe in dem ersteren als falsch erwiesen wird, in dem letzteren dahingestellt bleibt. In der Erörterung dieser, im engeren Sinne hypothetischen Schlüsse aber scheint mir nun besonders bemerkenswert des Verfassers Nachweis, daß eine Reihe von Stellen, an denen Aristoteles dunkle Andeutungen über Schlußformen zu geben scheint, von denen nur der Name, aber nicht das Wesen angegeben wird, garnicht diesem angehören, sondern „einer interpolierenden Hand . . . welche versucht hat, Stücke der

späteren Theorie" des Theophrast „von den hypothetischen Schlüssen dem Aristoteles zu unterschieben" (S. 284). Und obwohl natürlich die Annahme eines so einseitig interessierten Interpolators von vornherein starken Zweifeln begegnen muß, auch in dem einen oder anderen Falle eine andere Erklärung nicht ausgeschlossen scheint, so glaube ich doch, daß die Häufung dieser Fälle so auffallend ist, daß die sorgfältigen Untersuchungen des Verfassers in diesem Punkte als zum mindesten sehr plausibel bezeichnet werden müssen. Es handelt sich aber um folgende Stellen, nämlich um die Worte: ὡς διὰ τριῶν Anal. prior. II. 4, p. 57b 17 (S. 261[1]); οἷον ὅσοι κατὰ μετάληψιν ἢ κατὰ ποιότητα Anal. prior. I. 29, p. 45b 16f. (S. 282ff.); und: οὐκ ἔστι, διὰ προςλήψεως δ' ἔστι Anal. prior. II. 5, p. 58b 9 (S. 335f.). — Der zweite Abschnitt „Syllogistische Technik" behandelt im ersten Kapitel „die Bildung von Syllogismen", im zweiten die „Methodik der Anwendung des Syllogismus", im dritten die „Reduktion der spezifisch dialektischen und rhetorischen Begründungsformen auf die syllogistischen Figuren", und zwar vorerst die Induktion, dann Paradigma, Abduktion, Enstase und Enthymem. Dabei werden, im Anschluß an die kurzen Bemerkungen Anal. prior. II. 23—27 auch Topik und Rhetorik reichlich herangezogen und ausgebeutet. Hier aber glaube ich nur bei des Verfassers Auffassung der aristotelischen Induktionslehre noch etwas länger verweilen zu sollen. Es wird zunächst der eigentliche Sinn des Terminus ἐπαγωγή untersucht. Das Ergebnis lautet (S. 380): „Ἐπάγω im ursprünglich technischen Sinne heißt also vom Einzelnen zum Allgemeinen sinnlich-anschaulich hinführen, und die ἐπαγωγή ist derjenige logische Prozeß, der (den Respondenten, bezw. die Untersuchung) vom Einzelnen empirisch-demonstrierend zum Allgemeinen hinleitet." Nun aber beschreitet der Verfasser einen Weg, auf den man ihm unmöglich wird folgen können. Es handelt sich um folgendes. Aristoteles erklärt (Anal. prior. II. 23, p. 68b 15ff.) die Induktion als eine Modifikation des Syllogismus, bei der durch Vermittlung des Unterbegriffs der Oberbegriff dem Mittelbegrift beigelegt werde, z. B. gewisse einzelne Tierarten sind langlebig; sie sind aber auch gallenlos; also sind die Gallenlosen langlebig — vorausgesetzt, fügt er hinzu, daß es keine anderen Gallenlosen

gibt: δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων (Anal. prior. II. 23, p. 68b 27; vgl. übrigens zum Text S. 371[1] des vorliegenden Werkes. Vielleicht darf übrigens erwogen werden, ob nicht p. 68b 20 mit Rücksicht auf de partt. anim. IV. 2, p. 676b 31 und 677a 31ff. statt ἄνθρωπος eine andere Spezies, etwa ἔλαφος einzusetzen ist; der Abschreiber hätte dann ἄχολον in μακρόβιον verändert, weil er den Menschen nicht zu den Gallenlosen rechnen mochte). In der Tat läßt sich offenbar diese formalistische Auffassung der Induktion nur vertreten, wenn wenigstens in der Regel sämtliche Einzelinstanzen als bekannt vorausgesetzt werden. Und Aristoteles zeigt auch in der Art, wie er Anal. prior. II. 24, p. 69a 16ff. das Paradigma von der Epagoge unterscheidet, deutlich genug, daß er ein Verfahren, das nicht alle Einzelfälle durchnimmt, als eine Abweichung von der methodischen Strenge, oder, um mit M. selbst zu sprechen, als „eine verstümmelte Induktion“ (S. 450) betrachtet. Diese Auffassung nun hat aber dem Stagiriten den Vorwurf eingetragen, er verkenne das eigentümliche Wesen der Induktion, das eben darin bestehe, von den bekannten Einzelfällen auf die unbekannten zu schließen. Mag nun dieser mehr oder weniger berechtigt sein, die ihm zugrunde liegende Auffassung der Induktion ist jedenfalls nicht die des Aristoteles. Mir wenigstens scheint die Argumentation, mit der M. das bestreiten will, völlig unhaltbar. Er behauptet nämlich, um es kurz zu sagen, die vollständige Induktion sei dem Philosophen bloß ein dialektisches Verfahren, als wissenschaftlich aber gelte ihm gerade die unvollständige Induktion (S. 432ff.). Daß nun eine wissenschaftliche und eine dialektische Epagoge unterschieden werden können, wird man M. unbedenklich zugeben können, wenn er auch selbst bemerkt (S. 385), Aristoteles habe „die beiden Arten niemals ausdrücklich voneinander gesondert“. Aber dann wird diese Unterscheidung nur der von apodeiktischem und dialektischem Syllogismus entsprechen dürfen, d. h. sie wird sich lediglich darauf beziehen, ob hier die Einzelurteile (so wie dort die Prämissen) wahr, oder aber bloß als wahr angenommen sind, das logische Wesen des Verfahrens selbst aber gar nicht berühren (vgl. Anal. prior. I. 1, p. 24a 22—b 12). Schon

diese Analogie scheint mir vollständig zwingend. Aber wer könnte, auch abgesehen von ihr, glauben, daß dem Aristoteles das *strengere* Verfahren als das *weniger wissenschaftliche* gegolten habe? In der Tat sind auch M.s Argumente sehr wenig überzeugend. Wenn er die Stellen der Analytica posteriora anführt (S. 426ff.), wo der νοῦς als jene Potenz erscheint, die im Besondern das Allgemeine erschaut, so ist zu sagen, daß hiermit eben nur eine *Vorbedingung* für die *Anwendung* des epagogischen Verfahrens gegeben wird: die Einzelfälle müssen erst auf Grund ihrer Ähnlichkeit miteinander *verglichen* und *zusammengestellt* sein, ehe sie Gegenstand des „epagogiscnen Syllogismus“ werden können; und wenn Aristoteles, wo er diesen Prozeß erörtert „nirgends auch nur mit einem Worte auf den epagogischen Syllogismus“ anspielt (S. 434), so ist eben hier dazu auch gar kein Anlaß, und überdies soll gewiß nicht bestritten werden, daß er mit Recht in diesem Falle die Präparierung des Materials für weit wichtiger und schwieriger halten mochte, als seine logische Verarbeitung. Wenn aber M. gar behauptet, aus den Worten: ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς (Anal. prior. II. 23, p. 68b 13) ergebe sich „mit voller Bestimmtheit“ (S. 435), daß Aristoteles die syllogistische Reduktion nur auf die dialektische Epagoge anwenden wolle; denn „die wissenschaftliche Induktion ist — mehr als eine bloße πίστις“, so kann ich mir eine solche Folgerung bei einem so sorgfältigen Forscher kaum erklären. Denn da hier ἐπαγωγή und συλλογισμός einander völlig gleichgestellt sind, so würde ja auf dieselbe Weise auch folgen, daß der Syllogismus nur eine dialektische und keine apodeiktische Verwendung zulasse, was doch sicherlich allen aristotelischen Äußerungen widerspräche. Wie vielmehr (nach Anal. prior. I. 4, p. 25 b 30) die Apodeixis eine Art des Syllogismus ist, eine Art aber, deren spezifische Differenz das logische Wesen der Gattung garnicht berührt, so wird sich offenbar auch die wissenschaftliche Epagoge zur Induktion überhaupt verhalten, und deren allgemeinem Wesen gegenüber wird jene in keiner Weise eine Ausnahmsstellung beanspruchen können. Doch, wenn ich in dieser und jener Einzelfrage dem Verfasser entgegentreten zu müssen glaube, so erkenne ich um so lieber zum Schlusse noch

einmal den Fleiß und die Sorgfalt an, die sein nützliches Werk charakterisieren.

Dr. ALBERT GÖRLAND, Aristoteles und die Mathematik. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1899. VII u. 211 S.

„Die Schrift entstand auf der Grundlage“ einer „Bearbeitung einer Preisaufgabe der philosophischen Fakultät zu Marburg, welche am 27. Januar 1897 mit dem Preise gekrönt wurde“. Sie zerfällt in 5 Kapitel, welche betitelt sind: Einleitung; Geometrie; Arithmetik; Das Unendliche; Erörterung des Verhältnisses von Mathematik und Metaphysik. Durchwegs zeugt die Zusammentragung der (meist in extenso wiedergegebenen) Belegstellen von großem Fleiße, und deren Erörterung von großem Scharfsinn und lebendigem philosophischen Interesse. Dennoch erschweren verschiedene Umstände Studium, Wiedergabe und Kritik des Buches in so hohem Grade, daß der Berichterstatter den Gesamteindruck desselben nicht als einen erfreulichen bezeichnen kann. Zunächst eine Äußerlichkeit: der Verfasser hält sich beim Citieren an kein erkennbares Prinzip. Oft freilich gibt er wie sonst jedermann Seite, Kolumne und Zeile der Berliner Akademie-Ausgabe an. Aber sehr häufig fehlt die Zeile. Ebenso häufig aber auch die Seite, und statt dessen treten dann innerhalb der Kapitel Paragraphenzahlen auf, die weder in der genannten, noch in den andern meist gebräuchlichen Ausgaben zu finden sind, und es wird uns nicht gesagt, wo sie zu suchen seien. Ja, das 6. Kapitel der κατηγορίαι wird wiederholt (S. 12; S. 98) als „categ. IV“ citiert. Es ist aber deshalb besonders notwendig, die Belegstellen zu verifizieren, weil sie bei G. nicht selten aus ihrem Zusammenhange gerissen, und auch mißverstanden werden. Statt vieler führe ich vorerst nur ein Beispiel an. Nachdem ausgeführt wurde, daß nach Aristoteles die Elemente ihre natürlichen Orte haben, heißt es (S. 35): „Elemente sind demnach geradezu die Sichtung der Materie nach ihrem ureigentümlichen Dimensionscharakter, sodaß er in solchem Sinne ‚Element‘ und ‚Ort‘ (sc. Oben, Unten etc.) gleichsetzen kann.“ Als Beleg für die letztere Bemerkung wird angeführt: „Rhet. β. 26; 1043a“. Nachdem man sich nun überzeugt hat, daß 1043 Druck-

fehler für 1403 ist, und glücklicherweise innerhalb der angegebenen Kolumne bald auf Z. 18 gestoßen ist, liest man sehr überrascht das folgende: Τὸ δ' αὔξειν καὶ μειοῦν οὐκ ἔστιν ἐνθυμήματος στοιχεῖον· τὸ γὰρ αὐτὸ λέγω στοιχεῖον καὶ τόπον· ἔστι γὰρ στοιχεῖον καὶ τόπος, εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει. Es ist also hier natürlich von στοιχεῖον und τόπος garnicht im physikalischen Sinne die Rede, sondern im dialektischen, wie er für den ersteren Begriff Metaph. V. 3, p. 1014 b 1, für den letzteren Rhet. I. 2, p. 1358 a 12 ff. bestimmt wird. Aber nicht nur die von G. citierten Worte des Aristoteles, auch seine eigenen bereiten dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Zunächst schon solche sprachlicher Natur. Bei den folgenden Sätzen z. B.: „Denn das wird immer in größter Deutlichkeit behauptet, daß das Wahrgenommene als solches die reine Form des Mathematischen nicht darstellt, wenn auch dieselbe in ihr latent liegen muß. In ihr muß die mathematische Form ‚offenbar' werden" (S. 55) ist es mir nicht gelungen, ein Wort zu finden, auf das sich das „ihr" beziehen könnte. Aber auch wo die Sätze eine grammatische Konstruktion zulassen, findet sich vielfach eine Verbindung von Prägnanz und Bildlichkeit des Ausdrucks, welcher der Leser ratlos gegenübersteht. So heißt es z. B. (auf S. 45): „War es möglich, in dem Continuum der Raumgröße die Möglichkeit aller Einschränkung zur Räumlichkeit der Figur, d. h. den Methodenausdruck des Raumes, die gemeinsame Basis des immerhin polemisch in Begriffen (Figuren) erstarrten Mathematischen und des ganz nach Seiten des Wahrnehmbaren hinübergerückten Naturkörpers wiederzufinden, so . . ."; oder (auf S. 146): „Das Bewegte realisiert nur das Continuum in einer Schattierung des Früheren und Späteren, das in diesem disponibel lag; die Zeit bestimmt die Contur." Solche Äußerungen nun mag man der Individualität des Verfassers zu gute halten. Anders aber steht es mit Sätzen wie den folgenden: „In dieser Formulierung der Zeit entdeckt Aristoteles die Zahl der modernen Mathemathik: das Methodenelement der Arithmetik, als Bestimmungsmittel der Raumgröße disponiert für das Continuum" (S. 143), oder: „Vor dieser positiven Tat der Abstraktion stelle ich die Frage nach dem Werkzeug und dem Kriterium ihres richtigen Arbeitsganges. Das Arithmetische

zergeht in der Abstraktion; auf geometrischem Terrain hat sich die empirische Hülle zu lüften, zum Zwecke der Evidenz positiv-reiner Gestaltung" (S. 57). Hier haben wir es offenbar neben der unglücklichen Ausdrucksweise des Einzelnen noch mit etwas anderem zu thun, nämlich mit dem Jargon einer philosophischen Schule, und zwar mit dem eines bestimmten Kreises von Neukantianern, als dessen Glied wir schon früher Kühnemann kennen lernten. Und ich kann den Eindruck nicht abwehren, es sei wenig zweckmäßig, dort, wo es gilt, das Dunkel antiker Ausdrucksweise zu erhellen, sich einer modernen Schleierrede zu bedienen. Aber der philosophische Standpunkt des Verfassers hat sich für seine Arbeit in sachlicher Beziehung als noch viel verhängnisvoller erwiesen — nicht weil er dieser bestimmte Standpunkt ist, sondern weil ihm G. gegenüber dem historischen Interesse eine unverhältnismäßige Bedeutung einräumt. Er selbst verrät dies nur allzu deutlich, wenn er z. B. (auf S. 144) sagt: „Mit diesen Worten ist unser Interesse an den aristotelischen Zeitformulierungen erledigt. Nehmen wir gleichwohl die folgenden zur Erörterung auf, so geschieht es nur in der dialektischen Absicht einer Rechtfertigung unserer Auffassung, daß die Definition der Zeit als Maß der Bewegung nicht annähernd auf die reine methodische Höhe zu erheben ist, bis zu der Aristoteles innerhalb der ersten Formulierung erhoben werden kann, daß daher die Interpretation, wenn sie überhaupt möglich sein soll, sichtend die beiden Motive einzeln zu werten hat." Denn gemeinhin pflegt doch die Interpretation eines Autors nichts zu werten, noch weniger dialektische Absichten zu verfolgen, und am wenigsten ihn zu „Höhen" zu erheben, auf denen er nicht gestanden hat. Bei G. aber ist eben dieses dogmatische Interesse so überwiegend, daß seine Ausführungen vielleicht am zutreffendsten als transcendentalphilosophische Variationen über peripatetische Themata zu bezeichnen sind. Eben deshalb aber, weil sie mit denen des Aristoteles nur einen so losen Zusammenhang zeigen, ist es unmöglich, ihnen hier ins einzelne zu folgen, und so muß es genügen, die einzelnen Kapitel im allgemeinen kurz zu charakterisieren. Man würde erwarten, die Kritik des Aristoteles in dem Eingangs- und in dem Schlußkapitel zusammengedrängt zu sehen. Statt dessen

durchsetzt sie die ganze Erörterung. Und so sind jene beiden Abschnitte recht dürftig ausgefallen. Die Einleitung sucht Platon transcendental zu deuten, um seine Ansicht von der Mathematik gegen die seines Schülers auszuspielen. „Gerade Platon hatte es nötig, die Philosophie gegen den Zeitgeist zu salvieren; und das geschah in dem Tendenzausdruck: das Sein, das die Ideen vertreten, ist getrennt von dem sogenannten Sein in und aus den Sinnen. Das ‚Getrennte‘ war der Tendenzausdruck, mit dem Platon auf den fundamental anderen Ausgang seines Philosophierens hinwies gegenüber allen Physikern und vollends Sophisten (S. 3.).“ Als ein platonischer Hauptgedanke wird (S. 6) angegeben: „Die Wesenheit ist bedingt; denn das Bewußtsein erzeugt sie selbst bei sich selbst.“ Als Beleg wird „z. B. Rep. 518 c“ angeführt, wo ich jedoch nur das gerade Gegenteil ausgesprochen finden kann, daß nämlich das Seiende von der Seele unabhängig sei; denn es heißt hier, sie müsse lernen, seinen Anblick auszuhalten. So soll Platon der wahrhaft große Methodiker sein, Aristoteles ihm gegenüber nur „den systematischen Techniker“ darstellen (S. 10). Und das Schlußkapitel sagt im wesentlichen wieder dasselbe (nachdem es erst die allbekannten Grundlehren des Aristoteles mit ganz unnötiger Breite in Erinnerung gebracht hat). „Die Stellung des Aristoteles als Antagonisten Platos ist also so zu formulieren, daß seine Denkrichtung im ‚Denken‘ keine Erzeugungsbedingung des ‚Seins‘ entdecken konnte“ (S. 207). Und zum Schlusse (S. 211): „Gewaltig ist das Denken des Aristoteles, ihrem Inhalte nach die Methodenbegriffe zu entdecken. Die Philosophie wird immerdar auch auf ihn zurückgehen müssen, wenn sie die Genesis ihres Begriffsinventariums zu rekonstruieren unternimmt. Er ist der technische Bereiter der Denkwerkzeuge in eminenter Tiefe und Weite. Er ist neben Plato der große Zeuge für das metaphysische Apriori. Aber darin steht er fern von seinem größeren Lehrer, daß ihm das Licht nicht aufging, in dessen Beleuchtung er das abschließende Problem des transcendentalen apriori gesehen hätte.“ Innerhalb der eigentlich sachlichen Ausführungen nun macht sich dieser Standpunkt in dem Kapitel am wenigsten als Störung geltend, das über „Das Unendliche“ handelt. Denn hier stehen in der Tat Aristo-

teles und Kant einander nahe: die Beschränkung dieses Begriffes auf das δυνάμει ἄπειρον besagt im wesentlichen dasselbe wie die auf den unendlichen Progressus, wie namentlich in den Worten Phys. III, 6, p. 206a 27 ff. zu Tage tritt: ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. Hierauf hinzuweisen hat der Verfasser nicht unterlassen (S. 170 ff.). Trotzdem sucht er auch hier die aristotelischen Gedanken nach der Seite des Kriticismus hin zu verschieben. So sieht er z. B. in der wiederholten Bemerkung des Aristoteles (z. B. Phys. III, p. 206a 7—10), sowohl die Anerkennung einer aktuellen Unendlichkeit als auch die Ablehnung des Unendlichen überhaupt führe zu ungereimten Konsequenzen, das Bewußtsein einer, diesem Begriffe eigentümlichen Antinomie (S. 168, 172[8]), während wir es doch nur mit einer der zahllosen aristotelischen Aporieen zu tun haben. Und S. 173 heißt es gar: „So klar hat Aristoteles erkannt, daß das Unendliche Antinomieenherd ist, wenn es als etwelches Dasein angenommen wird, daß er das bloße Denkvermögen (νόησις) zum Refugium dieses Begriffes macht.“ Aber auch dieses letztere scheint mir unrichtig. Denn wenn es freilich Phys. III. 8, p. 208 a 14 ff. heißt: Τὸ δὲ τῇ νοήσει πιστεύειν ἄτοπον· οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ πράγματος ἡ ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, ἀλλ' ἐπὶ τῆς νοήσεως. Ἕκαστον γὰρ ἡμῶν νοήσειεν ἄν τις πολλαπλάσιον ἑαυτοῦ αὔξων εἰς ἄπειρον· ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἔξω τοῦ ἄστεός τίς ἐστιν ἢ τοῦ τηλικοῦδε μεγέθους ὃ ἔχομεν, ὅτι νοεῖ τις, ἀλλ' ὅτι ἔστιν· τοῦτο δὲ συμβέβηκεν, so ist es doch klar, daß auch dieses gedachte εἰς ἄπειρον ein solches nur δυνάμει ist (im unendlichen Progreß), und da Aristoteles diesem grundsätzlich auch objektive Geltung zugesteht, so kann dies nur heißen, daß darüber, ob in einem einzelnen Falle ein solcher Progreß anzunehmen sei, nicht seine bloße Denkbarkeit entscheide. Und in der Tat folgen alsbald die Worte: Ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστι καὶ ἡ νόησις . . . Μέγεθος δὲ οὔτε τῇ καθαιρέσει οὔτε τῇ νοητικῇ αὐξήσει ἐστὶν ἄπειρον. Also: obwohl das δυνάμει ἄπειρον für den Raum und für die Zeit gleich denkbar ist, so findet es doch (nach der bekannten aristotelischen Lehre) nur auf diese, nicht aber auf jenen tatsächlich Anwendung. Aber noch eines

weiteren, kaum glaublichen Mißverständnisses muß bei diesem Gegenstande gedacht werden. Nachdem nämlich Aristoteles gezeigt hat, daß weder die Anerkennung eines ἐνεργείᾳ ἄπειρον noch die Ablehnung des ἄπειρον ἁπλῶς zu haltbaren Ergebnissen führe, fährt er Phys. III. 6, p. 206a 12 fort: Ὅταν δὲ διωρισμένων οὕτως μηδετέρως φαίνεται ἐνδέχεσθαι, διαιτητοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ. Λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ . . . , und leitet so zu der bekannten Bestimmung über. G. aber ignoriert hartnäckig die letzten Worte, faßt einseitig das διαιτητοῦ δεῖ ins Auge, und behauptet: „Darüber wird Aristoteles zum Schiedsrichter, der aus seiner persönlichen Stellung und nicht nach einem Gesetz entscheidet“ (S. 161), und: Er kann „nicht den Streit nach Maß eines objektiven Rechtes entscheiden“, sondern gewährt „nach subjektivem Ermessen bald hier bald dort Gerechtsame“ (S. 46). Über das Kapitel „Arithmetik“ ist wenig zu sagen. Den Begriff der Ordnung (τάξις), den Aristoteles für die Zahlenreihe einführt, und gegenüber dem der räumlichen Lage (θέσις) als den allgemeineren erkennt, hat der Verfasser (S. 98) wohl nicht genug in seiner Bedeutung gewürdigt. Überhaupt aber ist es charakteristisch, daß sein Interesse von den spezifischen Zahlbegriffen, die ja auch Kant recht sehr vernachlässigt hat, alsbald abgleitet, sodaß der Hauptteil dieses Abschnittes sich garnicht mit der Zahl, sondern vielmehr mit der Zeit beschäftigt. Und etwas ähnliches zeigt sich auch in dem Kapitel über „Geometrie“. Denn nachdem hier S. 11—25 einige Grundbegriffe erörtert wurden, und namentlich mit Recht betont wurde, wie für Aristoteles der Körper den geometrischen Grundbegriff darstellt, von dem Flächen und Linien erst abstrahiert werden, wird die Wiedergabe der aristotelischen Behandlung der geometrischen Fundamentalbegriffe erst S. 88 wieder aufgenommen und ganz flüchtig (bis S. 95) zu Ende geführt. Sie ergeben eben, bemerkt der Verfasser mit einer gewissen Naivetät (S. 88) „nur abzulehnende Gedanken“. Eingeschoben aber ist eine breite Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen. Und hier macht sich jenes oben erwähnte Streben, den Aristoteles zu „erheben“, statt ihn zu erklären, am allerstörendsten geltend. Da ist z. B. gleich anfangs eine lange Diskussion über den Begriff der

ὕλη νοητή (S. 25—39). Aber nirgends werden die Textstellen, welche von diesem handeln, eingehend interpretiert. Ja, sogar die merkwürdige Stelle Metaph. VIII. 6, p. 1045 a 33 ff, an der es den Anschein hat, als wäre die ὕλη νοητή gar nichts anderes, als der mathematische Gattungsbegriff, dem die spezifische Differenz als Form gegenübertrete, wird (auf S. 38[4]) nur einmal ganz gelegentlich, mitten unter Äußerungen von ganz anderer Tendenz angeführt, und keines erläuternden Wortes gewürdigt. Ebenso werden (S. 41[4]) die Stellen Metaph. V. 3, p. 1014a 26 ff und V. 6, p. 1016b 24 ff einfach als Belege für das ἀδιαίρετον aneinandergereiht, obwohl sich die erstere auf das ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος (das qualitative Continuum), die letztere aber auf das ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν (die quantitative Ausdehnungslosigkeit) bezieht. Aber über seinen erkenntnistheoretischen Spekulationen übersieht der Verfasser nicht nur das Gewicht der aristotelischen Äußerungen, sondern er mißversteht sie auch gröblich. So macht sich G. auf S. 49 über den beschränkten Sensualismus des Stagiriten lustig, indem er ihm folgenden Gedanken zuschreibt: „Der Kosmos ist Ausdruck der Gesamtheit alles Sichtbaren. Außerhalb desselben gibt es also nicht einmal das Leere, viel weniger also eine Raumgröße, denn — es zeigt sich nichts (φαίνεται δ' οὐδέν)". Das ist nun freilich schlimm; aber gewiß nicht von Aristoteles. Denn dieser redet an der betreffenden Stelle (Phys. III. 5, p. 204b 35) garnicht von einem räumlichen ἄπειρον, sondern bekämpft die Lehre von einer besonderen „unbestimmten" Stoffart (im Sinne des Anaximander), und die angeführten Worte sollen nur erhärten ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα καλούμενα (Ibid. Z. 32). Ebensowenig hat sich G. gescheut, dem Aristoteles etwas Unsinniges in den Mund zu legen, wo er (S. 53) ihn sagen läßt, die Geometrie zerfalle in eine „allgemeine Formenlehre" und in „das Gebiet der Lehrsätze in ihren Beweisforderungen" (dies ist übrigens an der einzigen der citierten Stellen, die auch nur halbwegs relevant erscheinen kann, nämlich Kateg. 12, p. 14a 39 — der Verfasser citiert wieder „Kap. IX. 4" — nicht einmal angedeutet; denn τὰ γὰρ στοιχεῖα πρότερα τῶν διαγραμμάτων τῇ τάξει bezieht sich wohl garnicht auf den Unterricht, ebensowenig wie das folgende τὸ γὰρ

προοίμιον τῆς διηγήσεως πρότερον τῇ τάξει ἐστίν). „Der Formenlehre“ heißt es aber nun weiter, „befleißigt sich der mathematische Knabe (μαθηματικὸς παῖς), der Eleve, während der Beweis, jene vorraussetzend, das Gebiet des Forschers (als θεωρεῖν) ist. Jene enthält die Definitionen aller gangbaren Begriffe, wie Dreieck, Linie, Kreis etc., und wahrscheinlich auch die Axiome.“ Von jener Beschränkung des geometrischen Jugendunterrichts auf Axiome und Definitionen nun enthalten die angeführten Stellen der Nic. Eth. (VI. 9, p. 1142a 11ff.) auch nicht ein Wort; aber auch abgesehen davon hätten doch dem Verfasser Bedenken aufsteigen sollen, ob denn dem Aristoteles ein so ungeheuerliches pädagogisches Prinzip zuzutrauen sei? Und damit glaube ich mein Referat beschließen zu können. Denn von soviel Scharfsinn auch G.'s Gedankenbau zeugen mag: nachdem gezeigt ist, wie gänzlich ungenügend er in dem überlieferten Material fundiert ist, bedarf es wohl nicht der kritischen Betrachtung all seiner Einzelheiten.

Dr. Alfred Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Wien 1900. In Kommission bei Karl Gerolds Sohn. 38 S. (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Band 152. No. 10).

Der Verfasser bekennt sich gleich im Vorwort als Schüler von Franz Brentano. Dieser hat nun in seinem Buche „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ eine Theorie aufgestellt, wonach 1. so wie Bejahung und Verneinung richtig oder falsch sind, je nachdem das Bejahte existiert oder nicht existiert, das Verneinte nicht existiert oder existiert, so auch Liebe und Haß richtig oder falsch seien, je nachdem das Geliebte liebenswert oder nicht liebenswert, das Gehaßte nicht liebenswert oder liebenswert ist; und wonach 2. so wie einige bejahende und verneinende Urteile evident als richtig und unrichtig, so auch einige Akte von Liebe und Haß als richtig und unrichtig charakterisiert seien. Die absolute Richtigkeit und Zulänglichkeit dieser Lehre voraussetzend, unternimmt es nun der Verfasser, die Ethik des Aristoteles und des Thomas auf ihre Übereinstimmung mit ihr zu untersuchen, und sie je nach

dem Grade derselben zu beurteilen — eine Untersuchung, die hier natürlich nur insofern in Betracht kommt, als sie sich in ihrer ersten Hälfte mit dem antiken Denker beschäftigt. Solange es sich nun nur darum handelt, dem Stagiriten die oben sub 1. angedeutete Lehre abzufragen, geht alles verhältnißmäßig glatt. Denn Aristoteles vertritt ja wirklich eine objektivistische Werttheorie, und der Satz de an. III. 10, p. 433a 26f.: ὄρεξις . . καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή stimmt (wohl nicht zufällig) mit jener Lehre Brentano's völlig überein. Die Schwierigkeiten beginnen, sowie nach dem Kriterium dieser ὀρθότης gefragt wird. Statt nämlich ruhig der Gedankenentwicklung des Autors zu folgen, der bekanntlich dieser Frage nicht psychologisch, sondern kosmologisch näher tritt, indem er aus dem Wesen des Menschen sein τέλος bestimmt, womit dann natürlich auch die auf dieses gerichteten ὀρέξεις als richtig erwiesen sind, behauptet K. ohne jeden Grund, diese Entwicklung sei lediglich durch propädeutische Motive bestimmt (S. 15), und seine eigentliche Meinung müsse eine ganz andere sein — ein Verfahren, welches sehr begreiflich erscheinen läßt, daß der Verfasser schließlich das „allzu flüchtige und noch dazu durch das Dunkel vieldeutiger Ausdrucksweise verhüllte Verweilen" des Aristoteles „bei der wahren Quelle ethischer Erkenntnis" zu tadeln sich genötigt sieht (S. 16). Um aber diese aufzufinden, bedient sich der Verfasser einer wunderlichen Beweisführung. Zunächst nämlich zeigt er im wesentlichen richtig, daß Aristoteles die Erkenntnis des Guten nicht als eine deduktiv-apriorische, sondern nur als eine induktiv-empirische auffassen könne. Während aber nun diese Induktion Eth. Nic. I. 6, p. 1097b 22ff. jedem vor Augen liegt, der sie nicht verschließt, und zwar als eine solche, die sich garnicht mit den subjektiven Akten, sondern allein mit den objektiven Gegenständen der ὀρέξεις beschäftigt, sucht K. vielmehr einen Hinweis auf die „Erfahrung des (richtigen) Begehrens", als auf einen „innern Unterschied in der Art des Begehrens selbst . . vermöge dessen gewisse Akte richtigen Begehrens ein sicheres Maß und Kennzeichen der Güte ihrer Objekte sind" (S. 8). Das Schlimme ist, daß bei Aristoteles dies nicht, wohl aber oft genug das Gegenteil steht. Und so geht denn der Verfasser (gewiß optima

fide) daran, getrost wo nicht aus- so doch unterzulegen. Ihm hierbei in alle Windungen zu folgen, ist nicht möglich. Einiges Wenige muß genügen. Im 10. Kapitel des X. Buches der Nic. Eth. wird gegen die Kyniker polemisiert, welche die Lust für ein Übel erklären, und die dem Einwande, sie sei doch der Unlust entgegengesetzt, die selbst ein solches sei, mit der Bemerkung begegnen, es könnten auch Übel einander entgegengesetzt sein. Dies, sagt nun Aristoteles, ist an sich richtig, paßt aber hier nicht: ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντων κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι . . . νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακὸν τὴν δὲ αἱρούμενοι ὡς ἀγαθόν (p. 1173a 10ff.). Diese Stelle nun soll nach K. „indirekt, doch nicht minder deutlich“ (S. 11) die obige Lehre aussprechen. „Denn wenn man zur Erkenntnis des Gegensatzes zum Guten der Erfahrung des (als richtig gekennzeichneten) Hasses bedarf, so ist offenbar die der richtigen Liebe zur Erkenntnis des Guten nötig.“ Diese Interpretation bedarf keiner Kritik. Förmlich ausgesprochen aber findet K. den Brentano'schen Gedanken Metaph. XI. 7 p. 1072a 27f. in den Worten: ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλὸν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. Denn dies könne sich nur auf eine „besondere Art“ des „intellektiven Begehrens“ beziehen, die hier βούλησις im engeren Sinne heiße und vor „den übrigen Arten des geistigen Begehrens“ „durch einen besonderen Charakter ausgezeichnet gedacht werden muß, vermöge dessen sie nur auf wahrhaft Gutes sich richten und so für die Güte des Objektes selbst als unfehlbares Kriterium dienen kann“ (S. 14). Um aber den wahren Sinn dieser Stelle einzusehen, hätte K. nur unvoreingenommen Eth. Nic III. 6 zu lesen gebraucht. Denn dort hätte er nicht nur im allgemeinen gehört, daß sich die βούλησις auf das τέλος bezieht (p. 1113a 15), sondern auch zur Erläuterung: φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθὸν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φανόμενον (ibid. Z. 23). D. h.: βούλεσθαι ist das rein formale Streben nach dem Guten, das sich aber materiell auch auf Schlechtes richten kann, wenn dieses im einzelnen Fall für ein Gutes gehalten wird. Und daß hiermit nichts weniger als ein psychologisches Kriterium der materiellen Güte, und überhaupt gar keine spezifisch aristotelische Lehre vorgetragen, sondern nur ein alter sokratischer

Gedanke und ein fast ebenso alter Sprachgebrauch wiederholt wird, dies geht zu allem Überflusse noch aus Xen. Com. IV. 1, 5 und aus einer Stelle in Platon's Gorgias hervor, die ich mich nicht enthalten kann, wenigstens auszugsweise hier anzuführen. Denn da heißt es p. 468bff.: Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; Μάλιστα. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὔτε χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. Τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. . . . Οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, . . . οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ . . . ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται . . . Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται. Es ist aber wohl klar, daß einem solchen seine βούλησις durchaus nicht als Kriterium für die Richtigkeit seines Begehrens dienen kann, weil eben dessen Gegenstand durch ein Fehlurteil bestimmt wird. Diese Abhängigkeit des Begehrens vom Urteilen spricht aber auch Aristoteles selbst deutlich aus: de an. III. 10, p. 433a 24 (Ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται = das formale Begehren nach dem Guten findet seinen adäquaten Inhalt, wenn das Gute richtig als Gutes erkannt wird) und ganz allgemein Metaph. XI. 7, p. 1072a 29: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ (scil. καλόν) μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. Diese letztere Stelle nun hat auch K. zu denken gegeben. Denn gar zu deutlich spricht sich hier der intellektualistische Charakter des aristotelischen Wertbegriffes aus. Allein, wo ein Wille, ist auch ein Weg. Eine Handschrift nämlich liest καλὸν statt μᾶλλον, d. h. sie hat einen erklärenden Zusatz in den Text aufgenommen. Und so schreibt denn auch K. (S. 10): ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ καλὸν ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα, und meint, das eine gelte „so oft die bereits gewonnene Erkenntnis des ethischen Gesetzes maßgebend wird; das andere bei der Feststellung des Gesetzes selbst". Und so führt denn das Bestreben, in Aristoteles um jeden Preis die eigene Meinung hineinzulesen, statt ihn unbefangen aus sich selbst zu

erklären, schließlich dazu, daß ihm auch andere als die überlieferten Worte in den Mund gelegt werden müssen.

Emil Arleth, Die Bedeutung von ὄγκος bei Aristoteles. Eth. Nic. X. 1. 1178a 1. Wiener Studien. Band 22. S. 11—17.

Unter Heranziehung von de coel. I. 5, p. 271b 11 (ἡ ἀρχὴ δυνάμει μείζων ἢ μεγέθει, διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίγνεται παμμέγεθες), Anal. post. I. 33, p. 88b 36 (λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) und anderer Stellen sucht A. wahrscheinlich zu machen, daß als die Bedeutung der im Titel angeführten Stelle, an der vom νοῦς gesagt wird: εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει, der Gedanke anzusehen sei „daß der thatsächliche Bestand an Erkenntnis von prinzipieller Natur, welche der Nus umfaßt, relativ gering, der Tragweite und dem Werte nach hingegen überaus groß sei".

G. Lehnert, Zur aristotelischen κάθαρσις. Rheinisches Museum für Philologie N. F. Band 55. S. 112—120.

L. erinnert zunächst an eine, schon von Trendelenburg bemerkte Stelle der Homerscholien (p. 2, 5 Schrader) zu A 1, wo berichtet wird, daß Porphyr als Grund dafür, daß das erste Wort des Ilias μῆνις ist, u. a. angibt: ἵν' ἐκ τοῦ πάθους ἀποκαθαριεύσῃ τὸ τοιοῦτο μόριον τῆς ψυχῆς, und sucht, auch noch andere späte Parallelen heranziehend, zu zeigen, daß zwar Bernays den Begriff der Katharsis bei Aristoteles im wesentlichen richtig verstanden hat, daß aber καθαίρειν τὰ παθήματα mehr: die Leidenschaften entfernen als: sie entladen bedeute. Dann bringt er aus neueren und älteren Autoren Parallelen zu der aristotelischen Theorie bei. Von den letzteren sind Homer Ω 227, Euripides Troad. 600 (Nauck) und Eustathius 118 (zu A 362) recht instruktiv.

A. Bullinger, Gymn.-Professor in Dillingen. Der Katharsis-Frage tragikomisches Ende. München 1900. Theodor Ackermann. 19 S.

In einem Tone, der sonst in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht üblich ist, knüpft B. an die eben angezeigte Abhand-

lung von Lehnert an, um gegenüber den „Bernaysianern“ seine Auffassung der κάθαρσις zu verteidigen. Dieselbe geht dahin: τῶν τοιούτων παθημάτων (Poet. 6, p. 1449b 27) beziehe sich nicht auf Mitleid und Furcht, sondern auf „die Nachahmung einer (tragischen) Handlung“ (S. 4), und bedeute: „der bezüglichen, der einschlägigen, der in der Nachahmung der (tragischen) Handlung eine Rolle spielenden, die Katastrophe herbeiführenden, die Helden ins Verderben stürzenden (Leidenschaften)“ (S, 3), wobei zur Erläuterung dieses „Sprachgebrauches“ auf de partt. anim. III. 14, p. 675a 35: διόπερ αἱ κύνες μετὰ πόνου προΐενται τὴν τοιαύτην περίττωσιν verwiesen wird (S. 4). Über diese Interpretation wird es aber doch wohl erst dann nötig sein, sich mit B. auseinanderzusetzen, wenn dieser gezeigt haben wird, daß Aristoteles irgendwo den Helden ins Verderben stürzende Leidenschaften als der Tragödie wesentlich betrachtet, resp. wie er eine solche Auffassung z. B. dem Oedipus Rex des Sophokles gegenüber hätte durchführen können.

K. Hammerschmidt, Aristoteles als Zoologe. Blätter für das Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35. S. 561—577.

Dieser Abdruck eines auf der 20. Generalversammlung des bayer. Gymnasiallehrervereins in Nürnberg gehaltenen Vortrages stellt übersichtlich die Kenntnisse und Erkenntnisse des Aristoteles über die animalische Systematik, Anatomie und Physiologie zusammen. Soweit Referent urteilen kann, scheint er sehr geeignet, über diesen Gegenstand kurz zu orientieren, und von der Leistung des Stagiriten einen konzentrierten, und doch ganz überwiegend günstigen Eindruck zu vermitteln.

A. Bullinger, Metakritisches zu Aristoteles’ Methaphysik. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35. S. 235—241.

Der Verfasser setzt sich mit der im 33. Bande derselben Zeitschrift, S. 418ff. erschienenen Abhandlung von Zahlfleisch „Kritisches zur Metaphysik des Aristoteles“ auseinander. Die behandelten

Stellen sind meist so schwierig, daß in Kürze nicht auf sie eingegangen werden könnte. Ich beschränke mich deshalb darauf, jene von B. vorgeschlagenen Änderungen der Überlieferung zu verzeichnen, die mir ernstlich beachtenswert, wenn auch keineswegs als gesichert erscheinen; auch bei ihnen aber muß ich inbezug auf die Begründung auf die Abhandlung selbst verweisen. Es handelt sich um folgende Stellen: p. 1036a 17 will B. statt: ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου schreiben: ἡ ψυχή ᾗ ἔμψυχον ἕκαστον, ἡ ἑκάστου; p. 1043b 17 statt: ποιεῖται τόδε vielmehr: ποιεῖ εἰς τόδε; p. 1046a 11, 13, 14 und b 4 (also 4 Mal): ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο statt: ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο; p. 1051a 7: νοσεῖν statt: νοσοῦν.

Joh. Zahlfleisch behandelt „Wiener Studien", Band 21. S. 150 bis 152 die Stellen Metaphysik Λ 1071a 2—24 und de generat. anim. 768a 22.

A. Roemer, Zur Rhetorik des Aristoteles. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 36. S. 209—220.

Eine Reihe feiner Bemerkungen kritischen und exegetischen Inhalts. Besonders gelungen erscheinen mir die Versuche, die Überlieferung zu p. 1383b 30 und p. 1386a 4 (gegen Vahlen) und zu p. 1396a 12 und p. 1396a 18 (gegen Spengel) zu verteidigen. Aber auch die anderen Ausführungen wird niemand vernachlässigen dürfen, der sich mit dem Texte der Rhetorik beschäftigt.

Otto Alberts, Dr. med., Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Halle a. S. C. A. Kaemmerer u. Co. 1899. 20 S.

Dasselbe. Neue Folge. Ebenda. 1900. 28 S.

Der Verfasser gibt Auszüge aus einem (schon gedruckten) alttürkischen Werke „Kudatku bilik" („Das glücklich machende Wissen"), und sucht nachzuweisen, daß dessen Verfasser ein Schüler des Avicenna gewesen sei, und eine „aristotelische" Vorlage benutzt habe. Man muß sich so unbestimmt ausdrücken,

weil wir nirgends erfahren, wie sich A. das Verhältnis eigentlich vorstellt. Denn was zum Schlusse (N. F. S. 26) vermutet wird, daß nämlich die „große Moral“ diese Vorlage gewesen sei, ist hoffentlich nur ein lapsus calami, nachdem dieselbe wenige Zeilen vorher ausdrücklich als eine dialogische, und stillschweigend als eine verlorene Schrift des Aristoteles bestimmt worden war. Schon hieraus erhellt, daß A., dessen Kenntnis des Alttürkischen ich natürlich nicht beurteilen kann, sich jedenfalls mit der griechischen Philosophie nur sehr oberflächlich bekannt gemacht hat — wie dies auch aus seiner wunderlichen Citierweise hervorgeht (So wird „Sokrates“ N. F. S. 10 nach „v. Diez, Denkwürdigkeiten von Asien“, „Platon“ S. 7 nach „J. H. v. Kirchmann, Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles“ angeführt). Auch das aber kann ich als orientalistischer Laie noch feststellen, daß der Verfasser sehr vieles auf Aristoteles zurückführt, was mit diesem nicht das mindeste zu thun hat, z. B. was S. 14 über die Pflichten der Fürsten inbezug auf den Feingehalt der Münzen und die Sicherheit der öffentlichen Wege vor Räubern und Wegelagerern, und über die Pflichten der Untertanen inbezug auf die Steuerzahlung angeführt ist, und nicht anders steht es mit dem, was über die Erblichkeit des Adels (N. F. S. 4), und über den Wunsch nach Leben, Jugend, Gesundheit und Reichtum (N. F. S. 19) beigebracht wird. Wenn A. diesen letzteren damit in Beziehung setzt, daß nach Aristoteles die Eudaimonie der χορηγία der äußeren Güter bedarf, so ist es schwer, ernst zu bleiben, und ebenso, wenn die Worte: „welch ein sittlich-gutes (?) Wissen gab uns der weise Redner, dessen Charakter vollkommen, dessen Tun und Denken rechtlich war“ N. F. S. 11 als „eine Schilderung des — Sokrates, die durchaus zutrifft“ bezeichnet werden. Ob daneben auch wirkliche Einflüsse des Aristoteles vorliegen, vermag ich um so weniger zu beurteilen, als der Verfasser, nach gelegentlichen Erläuterungen zu schließen, sehr frei zu übersetzen scheint. Jedenfalls aber bedürften dieselben, ehe sie anerkannt werden können, einer sehr viel gründlicheren Nachweisung von sachkundiger Seite, und könnten sich wohl im günstigsten Falle nur als mehrfach vermittelte herausstellen.

Dr. Eugen Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, erklärt und verteidigt. Köln 1898. Verlag und Druck von J. P. Bachem. VIII u. 305 S.

Der Verfasser verfolgt in einer großen Zahl vor und auch nach diesem Buche erschienener Schriften die Absicht, die sogenannte Neuscholastik über Thomas hinaus auf seine Quellen, und namentlich auf Aristoteles zu weisen. Diesem Zwecke dient auch das vorliegende Werk, daneben aber auch dem andern, die peripatetisch-scholastischen Gottesbeweise als sachlich haltbar und zutreffend zu erweisen. Ob ihm nun das letztere gelungen sei, ist eine Frage, die hier ebensowenig zu erörtern ist, wie dasjenige, was er über den Aquinaten selbst ausführt. Was aber das erstere betrifft, so wird man von vorneherein darauf gefaßt sein müssen, daß Aristoteles ein wenig im theologischen Sinne zugestutzt, und die profane Aristoteles-Forschung nicht eben mit freundlichem Blicke betrachtet wird. In der Tat finden wir auch (S. 131ff.), daß dem aristotelischen Gott wirkende Ursächlichkeit in einem erheblich weiteren Sinne beigelegt wird, als es der Text gestattet (denn eine gewisse Wirksamkeit liegt schon im Begriffe der Endursache und kann also gewiß nicht geleugnet werden); es wird über die Abhängigkeit katholischer Gelehrter von der „protestantischen Wissenschaft" geklagt (S. 131[1]); Zeller wird beschuldigt, die „Erklärung des Aristoteles in unheilvoller Weise verwirrt" zu haben (S. 32[4]), und R. behauptet, „daß die kirchlichen Philosophen der Vorzeit im großen und ganzen das Richtige getroffen haben, besonders da sie bei dem Zusammenhange der Philosophie mit der heiligen Wissenschaft des Glaubens ein Anrecht hatten auf eine besondere Erleuchtnng von oben" (S. 4). Und auf diese letztere Blüte des Autoritätsprinzips glaube ich besonders deshalb die Aufmerksamkeit lenken zu müssen, weil hier — wenn auch zunächst nur im unsichern Umriß und von ferne — ein mögliches Zukunftsdogma von der Inspiration des heiligen Thomas auftaucht, das in seinen Wirkungen die endgiltige Abschließung des katholischen Geisteslebens bedeuten würde. Dagegen gebietet es nun die Gerechtigkeit zu sagen, daß diese allgemeinen Tendenzen des Verfassers sich im einzelnen weit weniger störend geltend machen,

als man fürchten möchte. Die Wiedergabe und Erklärung der aristotelischen Gedanken ist im ganzen sorgfältig und genau. R. bekundet gelegentlich recht viel historischen Sinn, so namentlich dort (S. 231ff.), wo die Geschichte des Gottesbeweises „aus den Stufen der Vollkommenheit“ von Platon über Augustinus und Anselm bis zu Thomas verfolgt wird. Und er steht auch seinen philosophierenden Helden keineswegs ganz kritiklos gegenüber, wenn sich auch freilich seine Ausstellungen, Ergänzungen und Verbesserungen fast nur auf das Detail beziehen, während doch eben die Haltbarkeit der peripatetisch-scholastischen Grundbegriffe (οὐσία, κίνησις, ἐνέργεια und δύναμις etc. etc.) dasjenige ist, was heute vorzugsweise bestritten wird, und mit dessen Preisgabe alle, auf diesen Begriffen fußenden Beweise, so künstlich und formgerecht sie sonst sein mögen, notwendig und von selbst hinfällig werden müssen.

Zum Schlusse stelle ich die Artikel zusammen, welche in der Berichtsperiode in dieser Zeitschrift erschienen sind und daher als bekannt vorausgesetzt werden können, nämlich:

Paul Natorp, Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet (Band 12, S. 1—49, 159—186, und Band 13, S. 1—22);

J. Cook Wilson, Zu Aristoteles' Politik 1258b 27—31 (Band 12, S. 50—54);

G. L. Duprat, La théorie du πνεῦμα chez Aristote (Band 12, S. 305—321);

Dr. Johann Žmavc, Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas v. Aquin (Band 12, S. 407—433);

Dr. Johann Zahlfleisch, Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurteilung der Aristotelischen Metaphysik (Band 12, S. 434—492 und Band 13 S. 81—118 und S. 502—540);

Heinrich Maier, Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik (Band 13, S. 23—72)

und endlich jene Werke, von denen mir nur der Titel bekannt geworden ist:

Aumüller, Vergleichung der 3 aristotelischen Ethiken. Landshuter Programm;

Frankenberg, Studiorum Aristotelicorum Specimen. Programm;

FRIEDMANN, Aristoteles' Analytica bei den Syrern. Erlanger Dissertation;

RAAB, Bemerkungen zum 1. Teil in Plato's Parmenides. Schweinfurther Programm.

RÖMER, Ausgabe der Aristotelischen Rhetorik. Teubner.

Berichtigung zu S. 122, Z. 4. Hier hätte ich nicht von dem „sonst unbekannten Todtenrichter Triptolemos" sprechen sollen. Denn, wie ich einer freundlichen Mitteilung entnehme, findet sich dieser Heros auch auf einem Vasenbild (Baumeister, Denkmäler des klass. Altert. III S. 1927 Fig. 2042A) neben Aiakos und Rhadamanthys, also an der Stelle des Minos. Demnach wird v. Bamberg's Coniectur: Τριπτόλεμον nicht haltbar sein. Die Umstellung: ὅσοι ἄλλοι wird jedoch hierdurch noch nicht berührt. — Übrigens hat ein Druckfehler a. a. O. die fragliche Stelle der Apologie statt als p. 41a als p. 44a angeführt.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Arnim, J. von, Stoicorum veterum fragmenta, Vol. II: Chrysippi fragm. logica et physica. Lpz. Teubner.

Biekel, B., De Joannis Stobaei excerptis Platonicis. Diss. Bonn.

Dallegion, A., Beiträge zur Psychologie J. J. Rousseaus mit besonderer Berücksichtigung des Gefühlslebens. Diss. Jena.

Dräseke, J., Scotus und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae (Bonwetsch-Seebergs Studien IX, 2). Lpz. Dieterich.

Fischer, P., De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus. Diss. Bonn.

Köhler, M., Hobbes in seinem Verhältnis zu der mechanischen Naturanschauung. Diss. Berlin.

Krauses, K. Ch. Fr., Briefwechsel. Aus dem handschriftlichen Nachlaß hgb. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Lpz. Dieterich.

Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Progr. Ludwigsburg.

Löwenberg, Ad., Friedrich Eduard Benekes Stellung zur Kantischen Moralphilosophie. Berlin. Mayer & Müller.

Medicus, F., Kants Philosophie der Geschichte. Berlin. Reuther & Reichard.

Mellins Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens, neu hgb. und mit einer Begleitschrift: Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken versehen von L. Goldschmidt. II. Gotha. Thienemann.

Meyer-Benfey, H., Moderne Religion, Schleiermacher-Maeterlinck. Lpz. Diederich.

Natorp, P., Platons Ideenlehre. Lpz. Dürr.

Schermann, Th., Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius etc. München. Lentner.

Schleiermacher's Monologen. Krit. Ausg. von F. M. Schiele (Philosoph. Bibliothek, 84). Lpz. Dürr.

Schnitzer, J., Quellen und Forschungen z. Geschichte Savonarolas. München. Lentner.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie, I. u. II. Bd. (Philos. Bibliothek 105). Lpz. Dürr.

Warmuth, K., Wissen und Glauben bei Pascal. Berlin. G. Reimer.

Weis, L., Kant: Naturgesetze, Natur und Gotteserkennen. Berlin. Schwetschke.

Berliner philosophische Wochenschrift 1902, 41. L. Gurlitt, Cicero ad Quintum fr. II. 8 (10), 2. — 43. G. Wörpel, Zu Lukrez.

Der Beweis des Glaubens. September. E. Deunert, Fechner als Naturphilosoph und Christ.

Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theologie. XVII 2. N. Pietkin, Shaftesbury.

Neue kirchliche Zeitschrift XIII. 10. K. Wulz, Arnold v. Brescia. — 11. Wilh. Schmidt, Ethische Fragen. VIII. Arthur Schopenhauer.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 15, 4. St. v. Dunin-Borkowski, Zur Geschichte der ältesten Philosophie. — E. Rolfes, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Aristoteles und Plato.

Pädagogische Studien XXIII. 5. G. Deile, Vergleichende Darstellung der platonischen und aristotelischen Pädagogik.

Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge. 57, 4. W. Sternkopf, Zu Cicero ad Q., fr. 113.

Theologische Studien und Kritiken 1903, 1. E. Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden.

Wandt, Aug., „D. Fr. Strauß' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus". Inaugural-Dissertation. Münster. Regensbergsche Buchdruckerei.

Zeitschrift f. katholische Theologie XXVI. 4. E. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 9, 5. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Philosophie gemachten Einwände (Forts.).

Zeitschrift für Philos. u. philosophische Kritik 121, 1. E. Neuendorff, Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45, 4. C. Heussi, Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos.

B. Französische Litteratur.

Ossip-Lourié, Nouvelles pensées de Tolstoi d'après les textes russes. Paris. Alcan.

Revue de l'instruction publique en Belgique 45, 5. P. Hoffmann, A propos d'un ouvrage sur la morale de Sénèque.

Revue d'histoire ecclésiastique. Août. F. X. Funk, de Pseudo-Justin et Diodore de Tarse.

Revue internationale de Theologie. Octobre-Decembre. E. Michaud, Esquisse d'un Traité de la religion en général: I. St. Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie, Leibniz et l'eucharistie.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Novembre. H. Leuba, Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens. — Th. Flournoy, Les variétés de l'expérience religieuse d'après M. William James.

C. Englische Literatur.

International Journal of Ethics. October. A. Fouillée, The ethics of Nietzsche and Guayau.

The Classical Review. November. T. D. Seymour, On Plato's ship of fools. — H. St. Jones, The „Ancien Vulgate" of Plato and Vind. — W. Peterson, The Cluni codex of Cicero.

Mind. October. J. E. McTaggart, Hegel's Treatment of the categories of quality.

The Journal of Theological Studies. T. B. Strong, The history of the theological term „Substance", III. — A. C. Headlam, The editions and MSS. of Eusebius, I. — Chapman, The order of the Treatises and Letters in the MSS. of St. Cyprian. — E. W. Watson, Cyprianica.

D. Italienische Literatur.

Rivista di filologia e d'istruzione classica. Ottobre. C. Pascal, Osservazioni sul primo libro di Lucrezio. I.